هو

۱۲۱

آیات حسن و عشق

جلد اوّل

سیر تصوف و عرفان تا قرن پنجم هجری

همراه با

شرح زندگانی و آثار شیخ احمد غزالی

تألیف

دکتر حشمت الله ریاضی

به کوشش: اکرم شفائی

فهرست

مقدّمۀ مؤلّف ٤

بخش اوّل

فصل اوّل – معرفت شهودی ۹
تعلیقات فصل اوّل ۱۹
فصل دوّم ۲۱
سیر عرفان از زمان حضرت رسول خدا ﷺ ۲۲
تا عهد حضرت امام جعفر صادق علیه السلام ۲۲
تعلیقات فصل دوّم ۳۲
فصل سوّم ۳٤
دوران شکوفائی فرهنگ اسلامی ۳۵
تعلیقات فصل سوّم ۵۲
فصل چهارم ۵٦
بررسی اجمالی تصوف در قرن چهارم ۵۷
تشکیلات تصوف مقام اولیاء و اقطاب ۵۷
اوّل موضوع قطبیت و شیخوخیت ۵۷
دوّم ساختن خانقاهها ۵۸
سوّم پشمینه پوشی ۵۹
چهارم مباحث الهی ٦۰
پنجم- وضع تصوف در قرن چهارم پس از رحلت جنید بغدادی ٦۱
نام صوفیان بزرگ پس از جنید تا شیخ احمد غزّالی ٦۵
کتابهائی که در تصوف بوسیله صوفیان تا اواخر قرن چهارم تألیف شده ٦۷
تعلیقات فصل چهارم ٦۸
فصل پنجم ۷۰
تصوف در قرن پنجم ۷۱
سلسله‌های صوفیه‌ای که تا قرن پنجم در اصول طریقت پدید آمدند ۷۳
موقعیّت و وضعیّت جامعه اسلامی در قرن پنجم هجری ۷۸
تصوف در سه آینه «فتوّت، عیّاری، ملامت». ۸۱
بزرگان صوفیه که در قرن پنجم وفات کرده‌اند ۸٦
تعلیقات فصل پنجم ۸۹

بخش دوّم

فصل اوّل ۹۲
دو ستاره، دو برادر فقیه و عارف. ۹۲
سیر و سلوک احمد غزالی........ ۹۴
شیخ احمد در مقام قطبیت ۹۶
ارشاد شیخ احمد غزّالی ۱۰۳
روش تبلیغ شیخ احمد غزالی........ ۱۰۷
تعلیقات فصل «۱» شیخ احمد غزّالی........ ۱۰۹
فصل دوّم........ ۱۱۲
تربیت شدگان شیخ ابوالفتح مجدالدین احمد غزّالی........ ۱۱۲
عرفا بزرگانی که با شیخ بوده‌اند........ ۱۱۵
تعلیقات فصل ۲........ ۱۱۶
فصل سوّم ۱۱۷
قدح کنندگان و مدح کنندگان شیخ احمد غزّالی ۱۱۷
آنچه علما و عرفا و مورخین و محققین........ ۱۱۹
در مدح غزّالی گفته‌اند........ ۱۱۹
تعلیقات فصل ۳ .... ۱۲۳
فصل چهارم ۱۲٤
اعتراضاتی که بر شیخ احمد غزّالی شده است........ ۱۲٤
جمال پرستی و شاهد بازی........ ۱۳۱
انتقاد بر شیخ احمد غزّالی درباره وجد و سماع ۱۳۸
تعلیقات فصل ۴- اعتراضات بر غزّالی........ ۱٤۳
فصل پنجم........ ۱٤۵
سلسله‌های صوفیه که به شیخ احمد منتسبند و بعد از وی جدا شدند ۱٤۵
تعلیقات فصل ۵- سلسله‌ها ۱٤۷
فصل ششم........ ۱٤۸
تشیع شیخ احمد ۱٤۸
تعلیقات فصل ۶ – تشیع شیخ احمد........ ۱۵۲
فصل هفتم ۱۵۳
رحلت شیخ احمد غزّالی........ ۱۵۳
مکان قبر شیخ در قزوین........ ۱۵۳
تعلیقات فصل ۷ .... ۱۵۵
فصل هشتم........ ۱۵٦
مصنفّات و مؤلفات شیخ احمد غزّالی........ ۱۵٦

بررسی اجمالی مصنفّات شیخ احمد: ۱۵۷
شیخ احمد غزالی و چگونگی نثر و نظم او. ۱۶۷
تعلیقات فصل هشتم ۱۶۹
فهرست آیاتی که جلد اول کتاب آیات حسن و عشق مورد استفاده واقع شده به ترتیب صفحات.............. ۱۷۱
فهرست احادیثی که در جلد اول کتاب آیات حسن و عشق مورد استناد واقع شده ۱۷٤
فهرست سلسله‌های و مکاتب اهل تصّوف که در این کتاب آمده ۱۷۷

مقدّمهٔ مؤلّف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای هر چه هستی توئی

خدایا:

حسن تو فزونست زبینائی من راز تو برون است زدانائی من
در عشق تو انْبُهست تنهائی من در وصف تو عجز است توانائی من

«شیخ احمد غزالی»

شنیده بودم که شب بود و روز، پنهان بود و آشکار شد، تجّلی کرد و درخشید، **اللّه نور السموالات و الارض**، ولی چه بود نمی‌دانستم.

شنیده بودم آن تجّلی برکوه تابید، کوه تکه تکه شد و موسی بیهوش درافتاد. ولی چه بود، نمی‌دانستم.

شنیده بودم که هستی ترانه عشق در سماع جان می‌سراید و می‌خواند. **یُسبّح للّه ما فی السّموات و ما فی الارض**، ولی چه بود نمی‌دانستم.

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

ازل؟ پرتو؟ حسن؟ تجلی؟ دم؟ عشق؟ آتش؟ عالم؟ تمام و یک پارچه رازها و رمزها و اشارت‌ها. چه می‌کردم؟

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش

گفتند: دردی کشان مست و نهنگان دریای عشق که دریاها شراب عشق نوشتند و هنوز لب تشنه‌اند پی به راز و رمز برده‌اند ولی دهانشان بسته است.

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

پس چه بایدکرد؟ «کلا منا اشاره» و اشاره «ما یدرک و لا یوصف» است. کدام اشاره؟ حرکت الکترون در اتم؟ آوای بلبل بر شاخ گل؟ موسیقی باد؟ رقص گیاه؟ چشمک ستارگان؟ درخشش خورشید؟ کلام خدا؟ وجود انسان کامل؟ اسماءاللّه؟؟؟ کدام؟ تا اینکه،

سحرم دولت بیدار ببالین آمد گفت برخیزکه آن خسرو و شیرین آمد

و دیدم که: چشمش درخشید و **«اللّه نورالسّمواات و الارض»** نور پاشید، هستی جوشید و **«انّما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»** آغازید، شب بود و روز شد **«والصّبح اذا تنفّس»** دمید. بی‌رنگ همه رنگ شد **«و هو الاوّل و الاخر و الظّاهر والباطن»** درخشید، عالم رقصید و **«همی تمرّ مرّ السّحاب»** پوئید.

جان خروشید و **«یکاد زیتها یعضیٔ ولو لم تمسسه نار نور علی نور»** بخشید. و سروش سرود: **«یحبّهم و یحبّونه».**

عشق از عدم از بهر من آمد بوجود من بودم عشق را ز عالم مقصود

و دیدم که: هوالحقّ، آدم شد، یوسف شد، یونس شد، موسی شد، خضر شد، عیسی شد و محمّد جامع و خاتم انبیاء شد و علی عالی اعلی ازکمون بظهور و از خفا آشکار شد. هستی جان گرفت..... و آنگاه محراب خونین، و صحرای تفتان خون پالا شد.

عشق از اوّل سرکش و خونی بود   تا گریزد هر که بیرونی بود

از آسمان باران عشق بارید و با خون عاشقان بهم آمیخت و لاله سرخ داغ عشق را به خورشید نمود..... و عراقی در لمعات خواند:

«عشق مستولی گشت، سکون ظاهر و باطن را به ترانهٔ **«ان المحبّ لمن یهواه زوار»** به رقص حرکت معنوی در آورد، که تا ابدالآباد، نه آن نغمه منقضی شود نه آن رقص منقرض، چه مطلوب نامتناهی است. آنجا زمزمه عاشق باشد:

تا چشم بازکردم نور رخ تو دیدم   تا گوش برگشادم آواز تو شنیدم

و چگونه عاشق را سکون باشدکه هر ذره‌ای کائنات محرّک اوست، چه هر ذرّه‌ای علم وی، و هرکلمه‌ای را اسمی و هر اسمی را زبان زد است، و هر زبانی را قولی و هر قولی را از محّب سمعی، و چون نیک بشنوی قابل و سامع را یکی یابی».

سرخ رنگ بود. هرکدام جرعه‌ای نوشیدند، ولی آزاد مردی استوارکه به نیزه بی‌کسی تکیه زده بود، تمام نوشید و خواند: **«یا سیوف خذینی»**

این بار باده سرخ رنگ‌تر شد و هرکدام جرعه‌ای نوشیدند، و نه تن لاجرعه سرکشیدند و دیگران جرعه‌ای. ولی معروف و سری و جنید بایزید و شبلی و حلاج چند جرعه بیشتر نوشیدند.

ناگهان پیری افراخته قامت سر برافراشت وگفت:

بده تو پور مغان را بدست پیر مغان   که روستم را هم رخش روستم کشدا

و چون نوشید چنین سرود:

هر دل شده‌ای، بهوش نتوان بودن   بی‌ناله و بی‌خروش نتوان بودن
در محنت بیدلی و با درد فراق   زین بیش همی خموش نتوان بودن

و چون معشوق را در حرم کبرائی خود مستغنی دید عاجزانه گفت: «معشوق همه حال خود معشوق است، پس استغنا صفت اوست و عاشق بهمه حال خود عاشق است، پس افتقار همیشه صفت او بود. و عشوق را هیچ چیز در نمی‌بایدکه خود دارد، لاجرم او استغناست».

«لعت من تراست، کمال محبت من مشاهده تست، و عنایت من سماع تست، و عنایت من سماع تست، نداری من منشور تست، معرفت من بوستان تست، اُنس من طاعت تست، ذکر من شراب تست، وصال من راه تست، و قرب من مشاهده تست،.....».

چنان جذبه‌ای در سخنش بود که مست و بیخودم کرد. و چون بهوش آمدم از نامش پرسیدم، گفتند:

«شیخ ابوالفتوح مجدالدّین امام احمد غزّالی طوسی».

پرسیدم، گفتارش که آتش بجان می‌افکند، نوشتارش کدامست و چگونه است، گفتند:

سوانح العشّاق او سوز عاشقان است و رساله الطّیورش پرواز جان و بحرالحقیقه‌اش آب حیات معرفت و عینیّه‌اش تازیانه سلوک. مجالس و بحرالمحبّه و مکتوبات و تجریدش غذای جان و نوش روان. گفتم که می‌نوشم، همه را می‌نوشم. گفتند: «هان زیاده منوش». گفتم از ساقی کمک می‌گیرم، و خواندم:

ساقی بنور باده برافروز جام ما　　　　مطرب که کار جهان شد بکام ما

و ساقی در پیمانه‌ام جرعه‌ای چکاند ولی «چونکه خوردم نه عقل ماند و نه هوش» گفتند: «اگر شراب خوردی جرعه‌ای فشان بر خاک»

گفتم بچشم. اما نتوانم که سخت درمانده‌ام، نه بضاعتی و نه توانی و نه.....

گفتند: هستند که بضاعت روحانیت دهند.

گفتم:

آنانکه خاک را بنظر کیمیا کنند　　　　آیا بود که گوشهٔ چشمی بما کنند

تقدیرکار خود که گوشه چشمی نمودند و گِلم را بسرشتند و به پیمانه زدند.... و خواستم تا بضاعت مالیم دهند. گفتند: هستند بانیان خیر. گفتم کدامند؟ گفت: خدا خود ترا به آنها می‌شناساند که سرمایه خویش، آثار شیخ احمد را بر مردم عرضه کنند.... و من بودم و انتظار... تا روزی که دوستی دیرین که برادر طریق بود و مرا وی انس و الفتی تمام، و نویسنده و اهل قلم و با هم می‌نوشتم و ترجمه می‌کردیم بنام «حاج محمدرضا خانی» مژده‌ای داد و گفت:

سیّدی شریف و انسانی والا، درویش و درویش دوست که «میخ طویله برگل زده است نه بر دل» سالهاست که کمر همّت بر میان بسته و مقبره مخروبه شیخ احمد غزّالی را در قزوین تعمیر و مرمّت نموده و هم اکنون در پی آنست که شیخ را به همه صاحبدلان عالم بشناساند و با نشر آثارش خدمتی شایسته به عرفان و ادب اسلامی ایران نماید. از نامش پرسیدم گفت: «جناب حاج آقا سیّد یوسف سعادت لاجوردی».

فردای آنروز بحضورش شتافتم او را مشتاق‌تر یافتم، کمرهمّت برمیان بستم و بازو گشادم و این را که «آیات حسن و عشق» نام نهاده‌ام، در سه بخش در دو مجلد پرداختم.

بخش اول را به سیر تصوّف و عرفان تا قرن پنجم هجری که عهد شیخ احمد غزّالی است اختصاص دادم. بخش دوم را به شناخت شیخ احمد غزّالی و ارتباط فقهی و عرفانی او با برادرش امام محمّد غزّالی و نیز دفاع از اتهامات وارده و اشاره به آثار او مختص گردانیدم. این دو بخش را در مجلّد اوّل قرار دادم.

امابخش سوم را اختصاص به شرح «کتاب سوانح العشّاق، تالیف شیخ احمد غزّالی» دادم. و مجلد دوم را ویژه آن ساختم زیرا این کتاب الحقّ از ذخائر غنی اسلامی و ادب فارسی است. و چون بعضی از آثار شیخ احمد به همّت آقایان هلموت ریتر، مهدی بیانی، گلچین معانی، ایرج افشار، حامد ربّانی، دکتر جواد نوربخش، احمد مجاهد، نصراله پور جوادی، قبلاً معرفی شده بود من هم قاعده «الفضل للمتقدّم» را رعایت نموده ضمن بهره یابی از آثارشان تنها به شرح آثار شیخ و بعضی ناگفته‌ها و برخی گفته‌ها پرداختم که از آن گریزی نبود. زیرا بقول عین القضاه شاگرد و مرید راستین شیخ احمد: «آن را که عشق بیامدست زیبا آمد، دارنده دیگرست و خواننده دیگر و داننده دیگر، ما را جز قلم و زبان ندانند».

و باید اذعان کنم که نه خود تنها قلم زدم که مولایم دستم گرفت و نوشتم آموخت:

این همه آوازها از شه بود　　　　گر چه از حلقوم عبدالله بود

و نیز برادر عارف و وارسته و خادم‌الفقرا آقای حاج محمّد رضاخانی در تمام مراحل و تهیه و تالیف و طبع و نشر یاریم نمود وقلم را از لغزش باز داشت و جناب حاج سیّد مرتضی مرتضوی درآغاز راهم نمود که مسیر را از حسین بن علی علیه السّلام جویم و در راه معصومین علیهم السّلام پویم و پس از نگارش از راهنمائی دریغ نفرمود، و در تصحیح آن کوشید و آقای مهندس حسن میرزا شریف با دقّت همه آنها را خواند و تصحیح و

ویرایش نمود. آقای آزادکه الحقّ آزاد مردی است با قلم خود تحریرکرد و خانم یزدانی در تایپ و فتوکپی و برآوردن نیازهای کتابت عنایت فرمود. و اما جنای حاج سید یوسف سعادت لاجوردی که عمرش دراز و نامش گرامی باد مشوّق اصلی است که مرا بر این امر مهم واداشت و در همه موارد و مواقع از تشویق و بذل مال و راه گشائی دریغ نورزید و با سرمایه وی این مهم انجام شد. الحقّ چه خوش راه نمودند و بخشیدند و تحریرکردند که سپاس بر آنان باد و عنایت حقّ تعالی همراهشان و لطف مولا مددکارشان. و اکنون این من وامانده با همکاری همه آن نگارش خود را تقدیم می‌کند و متضرّعانه می‌گوید:

خیال حوصله بحر می‌پزم هیهات — چه‌هاست در سر این قطره محال‌اندیش

بسوی میکده نالان و دل شکسته روم — چرا که شرم همی آیدم زکرده خویش

خاک پای عاشقان سوخته دل

حشمت اللّه ریاضی

هشتم فروردین ۱۳۶۹ هجری شمسی

مطابق با اول رمضان ۱۴۱۰ هجری قمری

بخش اوّل

فصل اوّل – معرفت شهودی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ

ذرّه ذرّه عاشقان آن جمال　　　می‌شتابد در علوّ همچون نهال

وجود متعیّن که تجلّی ظهوری وجود مطلق است، دارای مراتب بسیار می‌باشدکه ز نازلترین مراتب انسانی با نیروی جاذبهٔ **«الیه المصیر»** و **«الیه راجعون»** با حرکت جوهری تکوینی، مبتنی بر شعور و شوق ذاتی، هدفگرا و راهی سر منزل مقصود و بسوی غایت و مطلوب و مقصودی مشخص درحرکت است، و همین حرکت، زبان تکوینی تسبیح و تقدیس آنان بشمار می‌اید زیرا با خلع مدام از نقض، و لبس به‌کمال برتر همواره تسبیح و تحمیدگوی ذات حقند

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِیهِنَّ وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَکِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» الاسرا – ۴۴ یعنی آسمانهای هفتگانه «و نیز مراتب هفتگانه عوالم مجردکه شامل عقول و نفوس و اعیان ثابته است» و زمین «و نیز عالم طبیعت و بشریّت و قابلیّت» و هرکه در آن است خدایرا ستایش می‌کنند و هیچ‌چیز وجود ندارد جز اینکه به حمد خدا مشغول است. چنانکه مولوی در مثنوی می گوید:

جمله ذرّات عالم در نهان　　　با تو می‌گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم　　　با شما نا محرمان ما خامشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید　　　محرم جان جمادان کی شوید

از جمادی در جهان جان روید　　　غلغل اجزای عالم بشنوید

و هر چه این شعور و شوق درونی برتر شود آن موجود متکاملتر می‌گردد، چنانکه در جمادکه روح جمادی بالاقضاء و بالقوه وجود دارد شعور و شوق در حکم صفر جلوه‌گر است، و آنرا بشل جسم بی‌جان و بی‌شعور می‌نمایاند، در حالیکه تسبیح و تحمید جمادات علاوه بر مفهوم حرکت تکاملی از قوه به فعل به مفهوم شعور و عشق و حرکت به‌کمال مطلق نیز معنی می‌دهد «مانند نالیدن استن حنّانه از هجر رسول ﷺ» و چون از حالت جمادی با عشق ذاتی که حرکت جوهری است از نقض خلع، و بکمال ملبس شود و روح نباتی در آن فعلیّت یافته و بصورت گیاه تعیّن یابد و لباس نباتی پوشد علاوه بر ظهور نیازهای مرتبه‌ای وجود خودش که تغذیه و تنفس و تولید مثل و حرکت وضعی وکمّی وکیفی حاصله از حرکت جوهری است، شعور و شوق او برتر می‌شود. و اهل علم هم به آن شعور نهائی گیاه که احساس اوست پی می‌برند. و چون از این مرتبه متکاملتر شود و روح حیوانی از آن ظهور یابد شعور و شوقش مشهو خاصّ و عام می‌شود در این مرحله علاوه بر نیازهای نباتی، احساساتی مبتنی بر صیانت ذات و دفاع از خود چون شهوت و غضب و احساس پیش از وقوع و غیره هم همراه با حرکات انعکاسی و غریزی در او ظهور می‌یابدکه البته با تربیت مبتنی بر آن زمینه و خصوصیت‌ها، یادگیری جزئی و تقلیدی در بعضی از انواع حاصل می‌شود. پس ازگذراندن مرحلهٔ حیوانی و تکامل مرتبه‌ای به حالتی می رسدکه روح انسانی در او ظهور می‌یابد و علاوه بر خصوصیات جمادی و نباتی و حیوانی حالت عقل و اراده و فعل اختیاری و احساس تکلیف و مسئولیت وجدانی و یادگیری وکلی‌سازی و فعل و انفعالات گسترده و متضادکه با افعال بشری گویند از او ظهور می‌یابدکه در واقع ظهور ذات و صفات و افعال و روح انسانی است در قالب بشری. پس روان انسانی در واقع «فرایند ترکیبی روح الهی و جسم خاکی استن زیرا روح

انسانی جلوهٔ روح الهی و وجود مطلق است که آن بسیط الحقیقه بوده کل الاشیاء است. لذا علاوه بر دارا بودن صفات حیوانی وگیاهی و جمادی وکلاً ما سوی اللّه، دارای صفات الهی بلقوّه و در حدّ مرتبهٔ خلافت و ولایت که جامع مخلوقات و موجودات ارضی و سماوی و مادّی و غیر مادّی و محسوس و معقول است می‌باشد. در این مرتبه شعور و شوق او بلقوّه گسترده و منبسط است و شعور به شعور و علم به علم او هو بلقوّه وسیع و منبسط می‌باشدکه به نسبت درک خویشتن خویش و معرفت به نفس و تلاش و پویش در بکار اندازی استعدادهای خودآگاه و نیمه خودآگاه و ناخودآگاه وگشودن درهای حواسّ ظاهری و باطنی و عقل و دل از مراتب معرفت‌های حسّی و سطحی و علمی و فلسفی گذشته به معرفت کشف و شهودی و مشاهده‌ای نائل می‌شود و هدف از خلقت آفریدگارکه معرفت است برایش حاصل می‌گردد. زیرا خدای تعالی فرمود: **«کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اُعرف»** یعنی: «من گنج مخفی بودم دوست داشتم شناخته شوم مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم».

بهر حال تنها حضرت انسان است که بخاطر جامعیّت وجودی و مظهریت تامّه می‌تواند باقسام علم و معرفت که بالقوّه بصورت ذهنی آنرا در خود دارد و صورت خارجی را در انطباق بر صورت ذهنی پذیرا می‌شود نایل آید، امّا همه در این معرفت یکسان نیستند عدّه‌ای که خود در مسیر تزکیه و تعلیم و ارشاد قرار نداده‌اند در درک حسّی می‌مانند و آنچه حواسّشان که عموماًخطاکار و مبتنی بر زمینهٔ انفعالی و یافته‌ها و بافته‌های وهم و خیال مردهٔ ریگ انسانها و اساطیرکهن و سنتّی است دریافته، نام آنرا علم و معرفت نهاده مدعی شناخت می‌شنود که آن یا گمان است که افادهٔ حقیقت نمی‌کند و یا کمی از علم است. چنانکه قرآن می‌فرماید: **«وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»** النجم آیه ۲۸ – ۳۱ اینگونه آگاهی‌ها چون نا همگن و نامتناجس و اجزاء آن گاه با هم متضاد است گمانی بیش نیست و افادهٔ حقیقت نمی‌کند حال اگر با هم تلفیق شود بآن معرفت سطحی می‌گویندکه علم ناقصی است و برای وصول بمرتبهٔ بالاتر حجاب محسوب می‌شود و حجاب اکبر عبارت از اینگونه آگاهی‌های جزئی تألیف یافته می‌باشد و عامّه مردم در تار عنکبوت اینگونه آگاهی‌ها که فقط حیوانی انسانرا را راهگشا است گرفتارند. و چون می‌پندارندکه می‌دانند در جهت علم و معرفت گامی برنداشته و در جهل مرکب می‌مانند و لذا خدای تعالی می‌فرماید: **«وَجَعَلْنَا مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ»** یٰس آیهٔ ۹ یعنی: «وگردانیدیم در برابرشان سدّی و از پس سرشان سدّی پس پرده‌ای بر چشمهایشان فروانداختیم که نمی‌بینند» اینگونه شناخت است که باصطلاح عرفا طاغوت درون و بقول غزالی اصنام جاهلیت و بقول فرانسیس بیکن بت شخصی و طایفه‌ای و میدانی و بازاری محسوب شده و استناج مبتنی بر آن مردود است.

حال اگر از آگاهی‌های حسّی و سطحی گذشته به معرفت علمی «یاعلم» رو آوریم تازه رو آوریم تازه پا در مرحلهٔ شناخت می‌نهیم چه اگر معرفت علمی از آنروکه عینی وکلی است اگر از روش منطقی «نظری و علمی» پیروی کند قوانین مطابق با واقع و خارج و یا مفید بدهد برای شناخت جهان مادی و درک روابط علت و معلولی و نوامیس و قوانین حاکم در جهان طبیعت مفید و لازم است. و در تعریف اینگونه علوم گفته‌اند: «علم عبارتست از مساع منظم و مستمر ذهن برای کشف علل و قوانین امور و مربوط ساختن این قوانین بیکدیگر بوجهی که تشکیل سیستم بدهند.»

خاصیّت اینگونه قوانین علمی آنست که بظاهر ذهن را ازکثرت به وحدت، از ممکن به واجب، و از جزئی بکلی می‌رساند، و می‌توان از چند قانون علمی یک سیستم علمی ساخت، مثل سیستم اتم و یا نیروی جاذبه، خوبی اینگونه معرفت اولاً اینست که هرکس می‌تواند با استفاده از روش علمی مشخص و معین به همان قانون علمی

برسد، ثانیاً در عمل فایدهٔ آنرا می‌بیند. ثالثاً ذهن ازکشف آن احساس آرامش نسبی می‌کند ولی آن اینست که اولاً هیچ قانون علمی یک اصل ثابت و پایدار «حق» برای همیشه نیست و اصل نسبیّت بر آن حاکم است. ثانیاً علم کور است و خود راه خویش را نمی‌داند، بلکه جهت دادن کار عقل و فلسفه و مذهب و مکتب است. ثالثاً غایت سعادت انسان را بیان نمی‌کند. رابعاً تنها قوانین جهان مادی را می‌شناساند و به خود نظر دارد و از فهم قوانین حاکم بر جهان مادی و عوالم ماوراء طبیعت انسان عاجز است و از پرسش‌هائی که دربارهٔ بود و حقیقت عالم شود سرباز می‌زند و می‌گوید: «لا ادری» نمی‌دانم یا به من مربوط نیست یا وجود ندارد یا هنوز علم بآن نرسیده است.

آنانکه محیط علم و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

و از آن گذشته اینگونه شناخت، یک جهان بینی که بتواند پشتوانهٔ عمل وکردار باشد نمی‌سازد.
حال گام فراتر می‌نهیم تا به حقیقت شناخت نزدیک شویم. در این مقام معرفت فلسفی جلب نظر می‌کند که مدّعی است به کلیّات نظر دارد و از حقیقت و بود و هستی مطلق خبر می‌دهد و قوانین کلّی مبتنی بر قوانین مسلّم علمی و استنتاجات عقلی را از طریق قیاس و استقراء و تمثیل بدست می‌دهد و اگرکسی فکر را بر اصول قوانین منطق پرورش دهد می‌تواند باستنتاج صحیح و دریافت مجهولات از معلومات نایل آید چه فلاسفه موضوع کار خود را مربوط به چهار امر می‌دانند. ۱ـ علم و ارزش و حدود آن ۲ـ وجود و جنبه‌های سه گانه آن «مادّه و جان و روان» ۳ـ واجب الوجود و رابطهٔ او با موجودات. ۴ـ انسان و بررسی مسائل انسانی چون عقل و اراده و آزادی و اختیار و حق و تکلیف. البته بعضی از آنان چون نیست گرایان منکر هرگونه معرفت علمی و فلسفی و مذهبی و غیره هستند، و شکاکان منکر دریافت حقیقت از هر طریقند ولی ایده آلیستها «پیروان اصالت تصور» معتقدندکه حقیقت تنها صورت ذهنی است نه نمود خارجی، و حقیقت اشیاء همان ادراک ماست نه درک حقیقت عالم خارج. و بعضی چون کانت علم به نمود را منکر نیستند و می گویند علم فقط ناظر به ظواهر یا عوارض یا عددهاست و این نمودها ناشی از ذرات یا بودها یا حقایقی است که ما قادر به درک آن نیستیم. ور آلیست‌ها «واقع گرایان» حقیقت را مطابقت ذهن با واقع و خارج می‌دانند و نظر آنان مشابه مشائین است که علم را حصول صورت شیئی در ذهن دانسته تصوّرات و تصدیقات مبتنی بر مدرکات را اصالت می‌دهند. و پراگماتیست‌ها «پیروان اصالت عمل» حقیقت را مفید بودن در عمل می‌دانند گر چه در شیوه رآلیست هستند. نسبیبون معرفت علمی را امری نسبی و عرضی و وابسته به زمان و مکان و عوامل مختلف می‌دانند. در حای که در تعریف علم علمای اسلام فرموده‌اند: **«العلم هوالیقین الّذی لایدخله الاحتمال»** یعنی: علم آن است که احتمال در آن داخل نمی‌شود. با وجودی که معرفت فلسفی اگر با روش صحیح و منطقی حاصل گردد بسیار ارزنده است اما با توجه به تناقضی که فلاسفه در عقایدشان اظهارکرده‌اند و بعلت ظهور مکاتب فلسفی متضاد و متناقض و اعتراف آنها به عجز در درک بود و حقیقت ذات و «لاادری» گفتن آنان در پاسخ به بسیاری از غوامض، و اینه گاه دچار دور و تسلسل باطل و یا عدم تقدس و نبود ایمان و عشق و غیره شده‌اند لذا همواره با وجود اینکه خواسته‌اند ولی نتوانسته‌اند بکام تشنه کامان حقیقت آب گوارا و صاف و زلال معرفت بریزندکه هم غذای فکر و ذهن و روح و جان باشد و هم آتش شور و شوق درونی را شعله‌ور سازد و حرکتی لذت بخش در جهت سیری تکاملی و حیات بخش پدید آورد. لذا بعضی از فلاسفه خود طوعاً و کرهاً پذیرفته‌اندکه بر فراز معرفت فیسفی که پای چوبین دارد معرفتی وجود داردکه بال پرواز دارد و آن معرفت کشف و شهودی است که

دیدن‌کنه است نه آثار متغیر فنا شونده و نه شنیدن حقیقت بلکه شدن حقیقت «شنیدن‌کی بود مانند دیدن». اینگونه حقیقت یابی را معرفت، و حاصل آنرا عرفان و واصل به اینگونه معرفت و شناخت را عارف، و سالک این طریق را بدلیل روش تصفیهٔ باطن، صوفی نام نهاده‌اند و گفته‌اند: **«اهل العقول اهل درجات و اهل العلوم اهل الفضائل و الحسانت و اهل المعرفة اهل الحرمة و الکرامات»** ۲ـ یعنی: صاحبان خرد و دارندگان عقل «عقل قدسیه و عقل مستفاد» دارای درجاتند و اهل علم دارای فضیلت انسانی هستند و اهل معرفت دارای حرمت وکرامات هستند. و برای اینکه مرتبه والای آنها معلوم‌گردد گفته‌اند بعضی قبول عبادات بیش نداشتند و ایشان عبّاد بودند، و بعضی قبول اخلاق و اعمال بیش نداشتند و ایشان زهّاد بودند، و بعضی قبول اعمال و اخلاق و احوال همه داشتند و ایشان صوفیان بودند و بکمال متابعت رسول ﷺ استعداد تمام یافتند ۳ـ عارفان باللّه دلیل و برهان را نه برای‌کشف حقیقت بلکه برای اثبات مطلب لازم دانسته‌اند بر این اعتقادندکه « **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**» بقره آیه ۲۶۹ یعنی: خدا هر که را بخواهد حکمت می‌دهد و بهرکه حکمت دهد خیر بسیار داده. و حصول انرا باخلاص دانسته می‌گویند: **«من اخلص للّه اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمه من قبله علی لسانه»** ۴ـ یعنی: هرکه چهل صباح «بامداد» خود را برای رضای خا خالص‌کند سرچشمه‌های حکمت از دانش بر زبانش آشکار می‌شود. و معتقدند **«لیس العلم بکثرت التّعلیم و التعلّم العلم نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء»** ۵ـ یعنی علم و دانش به زیادی یاد دادن و آموختن نیست. علم نوریست‌که خدا بهر دلی‌که بخواهد میاندازد.

وگفته‌اند نفس انسانی آیت‌کبرای الهی و فیض مقدّس و منبسط برکل ماهیات و جامع مراتب‌کلیهٔ ششگانه و حضرات خمس ۶ـ بوده عالم‌کبیر در او منطوی است پس همهٔ عوالم غیب و شهاده وکبیر و صغیر در نزد او حاضر است و حضرت انسان چون با علم معیّت داشته و محیط بر جامعیّت خود می‌باشد علمش نه از مقولهٔ کیف است چنانکه ملاصدرا گفته. و نه مقولات عرضی دیگر چنانکه محقق دوانی می‌گوید. ۷ـ و نه حصول صورت شیئی در ذهن چنانکه مشائیان معتقدند. و نه تنها اضافهٔ اشراقیه‌که اشراقیون می‌گویند بلکه از مقولهٔ اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول و بالاخره حضور مجرّداست‌که علم حضوری باشد. ۸

البته منکر علم حصولی از طریق مدرکات حسّی نیستند ولی آنرا مخصوص شناخت جهان مادی محسوس و عالم نمود می‌دانند، نه عالم بود و معقولات ثانویه وکلیات خارج از محدوده عقول بشری. این علم ضمن اینکه در اصل افاضه‌ایست ولی در فعلیت جنبهٔ حضوری و احاطه‌ای و معیّت را داراست زیرا وقتی خدای تعالی می‌فرماید: **«هو معکم اینماکنتم»** او با شماست هر جا باشید. پس علم وسایر صفات اوکه عین ذات است نیز همیشه و در همه حال بالقوه با ماست. اما علت اینکه این علم افاضیه‌ایست از این قرار است:

۱ـ در اصطلاح فلاسفه در جان و روان انسان زمینهٔ شعور، و شعور به شعور به صورت نوعیه و حقایق و مثل وجود داردکه با درک محسوس خارجی تعبیر و تفسیر شده و به مرحلهٔ علم حصولی می‌رسد و علم حضوری مقدمه و مبنای علم حصولی است چون انسان مجرّد از حوّاس و معلق در فضا به قول ابن سینا نیز درک ذات خود می‌کند و بنا به عقیدهٔ دکارت می‌اندیشد پس هست لذا انسان به ذات و صفات افعال خود علم حضوری دارد و انسان با جوهرهٔ عقلانی و نور جان محسوسات را بکار انداخته و محسوسات را باکمک علم حضوری خویش از مرحلهٔ تصور و تصدیق گذرانده با انجام تجرید و عتعمیم و حکم و استدلال به معرفت فلسفی می‌رساند.

۲ـ پیامبران الهی بدون تعلیم علم حصولی و اکتسابی منبع فیاض علم و حقیقت بوده و پرده از اسرار عالم برداشته‌اند چنانکه در قرآن‌کریم دربارهٔ حضرت آدم فرموده: **«و علّم الآدم الاسماءکلّها»** بقره- ۲۹ و فرمود:

«الرّحمن علّم القرآن خلق الانسان علّمه البیان» یعنی: خدای بخشنده در جهت جلوهٔ رحمانی خویش قرآن یعنی کلمه اللّه که کمال اولیّه است و مبتنی بر مشیّت و حکمت و علم اوست ظهور داد و سپس انسان را آفرید و او را به کمال خاصّ بیان وگفتار مبتنی بر علم و نطق آراست که جلوهٔ محسوس علم خدا وکلمهٔ اللّه باشد و آنرا با بیان ظهور پس علم حقیقی در انسان قبل از ظهور یافته است و دربارهٔ پیغمبر اکرم ﷺ آمده: **«وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ»** یعنی: و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود نمی‌نوشتی وگر نه باطل‌اندیشان قطعا به شك می‌افتادند، «سوره عنکبوت آیهٔ ۴۷» باطل کیشان دربارهٔ چه چیزی شک کنند؟ معلوم است در علم حضوری و لدنی و وحی حضرت شک کرده و علم آنجناب را حصولی و اکتسابی می‌دانستند و همان علم لدنی بوده که موجب ظهور حقایق از قلب بر زبان آنحضرت شده که حافظ می‌فرماید:

نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت　　　به غمزهٔ مسأله آموز صد مدرّس شد

و انشاء اللّه در جلد دوم که شرح سوانح است دربارهٔ ارزش و حدود علم و معرفت بیشتر سخن گفته خواهد شد. اما سخن اینست که برای حصول چنین معرفتی چه بایدکرد؟ اگر از شیوه‌های رایج علوم و فنون بهرهٔ جوئیم به معرفت علمی می‌آئیم که محاسن و نقائص آن گفته شد و اگر از طریق اصول منطق فکر را از خطا اندیشیدن باز داشته بر اصول مبانی تعلق به تجرید و تعمیم و حکم و استدلال بپردازیم به معرفت فلسفی نائل می‌شویم که آنهم با واسطهٔ مقدمات حاصل می‌شود که اشتباه مقدمهٔ اشتباه استنتاج است و ضمناً به حقیقت و بود هم راه نمی‌برد و شوق‌انگیز و مسئولیت آفرین و عشق‌افزا نبوده جوینده را گاه در سر درگمی و پوچی و خشکی و جمود و دلمردگی قرار می‌دهد **«و فی کل واد یهیهون»** پس معرفت مستقیم و یقینی و قطعی و حقیقی همان معرفت شهودی است که از طریق علم حضوری می‌توان یافت. در اینگونه معرفت است که عروس حقیقت برقع از رخ می‌گشاید، و جمال را بی‌پرده می‌نمایاند و آتش عشق و شوق را در دلها می‌افزاید چنانکه مولوی می‌فرماید:

گر زنام و حرف خواهی بگذری　　　پاک کن خود را ز خود هان یکسری
همچو آهن زآهنی بیرنگ شو　　　در ریاضت آینه بی‌زنگ شو
خویش را صافی از او صاف خود　　　تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیاء　　　بی‌کتاب و بی‌معین و اوستا
بی‌صحیحین احادیث و روات　　　بلکه اندر مشرب آب حیات

و سپس داستان رومیان و چینیان را به عنوان مثال آورده روش چینیان که صیقلی نمودن دل است پسندیده می‌گوید:

عکس هر نقشی نتابد تا ابد　　　جز ز دل هم بی‌عدد هم با عدد
تا ابد نو نو صور کآید بر او　　　می‌نماید بی‌حجابی اندر او
نقش و قشر علم را بگذاشتند　　　رایت عم الیقین افراشتند
گر چه نحو وفقه را بگذاشتند　　　لیک محو و فقر را برداشتند «۹»

و اما نتوان چهرهٔ آن زیبا روی را به سادگی دید باید نخست محرم شد

هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند　　　هرکه این کار ندانست در انکار بماند

و شرط محرمیّت فنای عاشق در معشوق است

محرم این هوش جز بیهوش نیست		مر زبان را مشتری جزگوش نیست

حال اگر جاذبهٔ عنایت باشد و معشوق معرفت در آغوش عاشق عارف بیارامدکمال حقیقی حاصل می‌شود.

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید		دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

و چون رحمت رحیمی وکرم و لطف حق مدد فرماید عاشقان براه آیند مجنون وار بیابان طلب بپیمایند ابراهیم‌وار پذیرای آتش عشق گردند و جبرئیل عقل را حجاب و مانع شمرند. لذا تا کسی ابراهیم‌وار اسماعیل تعلقاتش را قربان نکند و اسماعیل گونه سر تسلیم ننهد، یوسف‌وار زندان بجان نخرد و چون محمد ﷺ فقر و فنا و عزلت و ریاضت پیشه نکند و علی‌وار حجابها را با ریاضت و زهد و ورع و تقوی و دوام ذکر و فکر و عبودیت نسوزاند و آئینهٔ دلش صافی نشود، و جانش از رسوبات دیده‌ها و شنیده‌ها پاک و مصفّا نگردد، یوسف روح، مانده در چاه عداوت و حسد، طلوع نکند و جلوه ننماید و به سلطنت بر وجود نائل نشود.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار		دیو چو بیرون رود فرشتهٔ درآید

از این رو پیامبران خدا و اولیاء الهی و عارفان باللّه اگر اگر چه با جاذبهٔ عنایت متحوّل شده‌اند ولی برای رسیدن به معرفت حقیقی که مستقیم و حضوری و شهودی است از طریق تزکیهٔ نفس و تطهیر دل مؤید وموفّق در مقام خاصّی بوده‌اند. کما اینکه در قرآن کریم وکتب عرفاء آمده است که هر یک از انبیاء مظهر مقامی از نوح در مقامات سلوک بوده‌اند، چنانکه آدم علیه السلام مظهر مقام توبه و تعلیم اسماء و صفوت، و نوح در مقام نجات، و ابراهیم در مقام خلّت، و حضرت رسول اکرم جامع همهٔ مقامات انبیاء پیش از خود بود. و بر همین اساس است که سیدالطّائفه جنید بغدادی می‌گوید: «بنای تصوّف بر هشت خصلت است. اقتدا بر هشت پیغمبر، سخاوت بابراهیم، رضا باسحق، صبر بایوّب، اشارت به زکریّا، غربت به یحیی، سیاحت به عیسی، لبس صوف به موسی که همهٔ جامه‌های او پشمی بود، و فقر به محمد ﷺ». به همین دلیل قرآن کریم دربارهٔ تزکیه و تعلیم برای رسیدن بمعرفت شهودی فرموده: **«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»** جمعه- آیه ۲ یعنی: «اوست آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب «کتاب تکوین وکتاب تدوین» و حکمت بدیشان بیاموزد و قطعا پیش از آن درگمراهی آشکاری بودند» لذا چون وحی و الهام همان معرفت شهودی روش معرفتی کامل و جامع و سیره انبیاء الهی است که عرفا این شیوه را پسندیده و در ان به سیر و سلوک می‌پردازند. تنها مسأله اصلی عنایت و افاضهٔ ربّانی است چه از بین هزاران بندگان مخلص خدا که جان در کورهٔ ریاضت و عشق سوخته‌اند عدّه‌ای را خدا برمی‌گزیند و بار امانت ولایت را بر دوش آنان می‌نهد و در تحقّق عینی آن نبوّت را در جنبهٔ تشریع احکام ظهور می‌دهد و پس از خاتمیت نبوّت، ولایت کلیّه را در خلیفه اللهی و امامت علی علیه السلام تعیّن می‌بخشد تا بنا به فرموده قرآن کریم: **«انی جاعل فی الارض خلیفه»** و **«انّی جاعلک للنّاس اماماً»** را استمرار بخشد و آنانرا چون انبیاء هادی خلق قرار دهد تا کمال فردی و نوعی بشر تحقّق یابد و از اینرو می‌فرماید: انبیا هادی خلق قرار دهد تا کمال فردی و نوعی بشر تحقّق یابد و از اینرو می‌فرماید: **«فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون»** بقره- آیهٔ ۳۸ یعنی: هر که از هدایت من «و هادی» پیروی کند بیم و اندوهی بر او نیست. لذا پس از انبیاء راه معرفت و هدایت بر روی بشر بسته نشده بلکه همان شیوهٔ خاص معرفتی انبیاء که شیوهٔشهود بوسیلهٔ تصفیهٔ روحی وکمال انسانیت است همراه با دیگر شیوه‌های بشری همواره موجود بوده و اداه دارد. و امکان ندارد خداوند مردم را به شهر

علم حقیقی بخواند و دروازه آنرا مسدودکند زیرا مقام ولایت باب علم نبوّت است و اخذ علم از باطن و ظاهر و حال و فعل و قول ولّی‌اللّه همانا وصول به معرفت اللّه است، و چون علم ولّی اللّه همان قرآن و سنّت رسول‌اللّه همراه با دید و عیان است پس هرکه بآ دو ثقل «کتاب و عترت» متوسل شود گمراه نگردد، و بمعرفت که غرض از خلقت است نائل می‌شود.

شهودگرائی «عرفان و تصوّف» در عهد رسول اکرم ﷺ

در زمان رسول خدا ﷺ بین نقل و عقل وکشف در میان اصحاب اختلافی نبود

زیرا حضرت محمد ﷺ جامع شریعت و طریقت و حقیقت بود لذا جویندگان معارف الهیّه که طالب نوشیدن آب از سرچشمهٔ زلال نبوّت و ولایت بودند بدنبال ثروت اندوزی و قدرت نرفته و فقر را بر ثروت، و معرفت را بر قدرت ترجیح داده ترک تعلّقات نموده پروانه‌وارگرد شمع وجود ولیّ خدا می‌گشتند و بر صفّهٔ مسجد می‌خوابیدند و علاوه بر بهره‌مندی از افاضات الهیّه رسول خدا، بنا بدستور آنجناب از علی مرتضی علیه‌السلام که علم رسول خدا ﷺ بود هم معارف حقّه می‌گرفتند. اینان چون بر صفّهٔ مسجد می‌خوابیدند باهل صفّه و فقرا معروف بودند. «۱۰»

بنا به نقل صاحب تفسیرکشف‌الاسرار: «چون ابوجهل و اصحاب وی و جمعی از اشراف بنی عبدمناف بر ابوطالب شدند وگفتند می‌بینی این ارازل و اوباش و سفله که بر پی برادرزادهٔ توایستاده‌اند،؟! ابوطالب، او را گوی اگر این غرباء سفله از بر خویش برانی ما که سادات عربیم و اشراف قریش، ترا پس روی می‌کنیم و بپذیریم.... ابوطالب رفت و پیغام ایشان بگزارد وگفت: اگر اینان را یک چند برانی مگرکه صواب باشد تا اشراف قریش و سادات عرب ترا روی می‌کنند ربّ العالمین بجواب ایشان آیت فرستاد: **«وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ»** انعام آیهٔ ۵۲ و مران ایشانرا که خدای خویش را هر بامداد و شامگاه می‌خوانند ایشان بکردار خویش وجه خدای «توجّه خدا و حبّ الهی، نور معرفت، تعیّن وجه در مقام ولایت و...» را می‌خواهند بر تو از شمار ایشان هیچ چیز نیست پس اگر ایشانرا برانی از ستمکاران باشی.«۱۱»

در تفسیرکشف‌الاسرار و سایر تفاسیر نام آنانرا ابن مسعود، بلال، عمّار، صهیب، سلمان، جندب، ابوذرغفّاری، مقداد، سالم، مهجع و غیره ذکرکرده‌اند. «۱۲» هجویری نام ۲۱ تن را همراه با احادیثی در شأن آنان آورده و آنانرا بصفت فقرای مجاهد و رفیق پیغمبر در آخرت ذکرکرده، «۱۳» و حافظ ابونعیم در حلیة الاولیاء شرح حال ۵ تن را آورده است. «۱۴» بهر حال نام سلمان و اباذر و مقداد و عمّار و بلال و صهیب در همهٔ مآخذ مشترک است اینان چون همواره خواهان درک معارف الهی بودندگرد علی علیه‌السلام جمع شده و از او درکسب معرفت پیروی می‌کردند تا از شعاع شعلهٔ علم وی گرم شوند لذا به شیعه علی علیه‌السلام معروف شدند چنانکه جابر نقل می‌کندکه: نزد پیغمبر بودیم که علی علیه‌السلام از دور نمایان شد پیغمبر ﷺ فرمود: سوگند به کسی که جانم به دست اوست این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود. ابن عبّاس می‌گوید: وقتی آیهٔ **«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ»** بیّنه- آیه ۶ یعنی: آنهائیکه ایمان آوردند و عمل صالح کردند آنان بهترین خلقند، نازل شد پیغمبر به علی علیه‌السلام فرمود مصداق این آیه تو وشیعیانت می‌باشندکه در قیامت خوشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است. «۱۵» و در تاریخ یعقوبی «۱۶» و تاریخ ابوالفداء «۱۷» و مروّج الذّهب «۱۸» آمده که: علی و هواداران او مانندعباس و زبیر و سلمان و اباذر و مقداد و عمار «که همه اهل صفه بودند جز عبا و زبیر» پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم ﷺ و

اطلاع از جریان امر «انتخاب ابوبکر بخلافت در سقیفه بنی‌ساعده» در مقام انتقاد برآمده به خلافت انتخابی وکارگردانان اعتراض نموده اجتماعاتی نیزکردند ولی پاسخ شنیدندکه صلاح مسلمانان در همین بود؟! «۱۹»
با توجه به موارد ذکر شده معلوم می‌شود اهل صفّه شیعیان علی علیه السلام بودند و اکثر آنان شیعهٔ علی علیه السلام ماندند و اگر بعضی از ایشان به حکومت ظاهری هم تن در دادند طبق اسناد مستند بخاطر اطاعت امر مولایش علی علیه السلام بوده تا وحدت مسلمانان حفظ و جهاد تحقق و احکام اسلامی اجرا گردد. البته اطلاق کلمهٔ فقیر بر ا هل صفّه به دو علّت بوده اول فقر مادی بدلیل عدم علاقهٔ به دنیا و ترک آن بخاطر عقبی. بطوریکه مصداق آن نزول این آیه است که می‌فرماید: **«وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»** حشر- آیهٔ ۹ یعنی: و آنان‌که ایثار می‌کنند بین خودشان وگرچه بان احتیاج دارند، و آنکه خود را از بخل نگهدارد او از رستگاران است.
عبداللّه ابن مسعود می‌گوید: «سه بریان از برای یکی از درویشان صحابه «فقرای اهل صفّه» آوردند آنرا به درویشی که از او محتاج‌تر بود فرستاد او برای دیگری ایثار نمود، همچنین تا نه نفر از فقرا بر یکدیگر ایثارکردند و این آیه در شأنشان نازل گردید. البته ابن عباس آیه را در شأن علی علیه السلام دانسته «۲۰» و چون علی علیه السلام امام و رهبر و دوست و یاور و مولی و اسوهٔ فقرای اهل صفّه بوده آنان نیز علی گونه بوده‌اند. اما علت دوم که دلیل اصلی اطلاق فقر بر آنان است، یکی توجه باین آیه است که می‌فرماید: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»** فاطر- آیهٔ ۱۵ یعنی: ای مردمان شما نیازمندان بخدائید و خدا تنها بی‌نیاز و ستوده است. و دیگر توجّه به آیهٔ ۲۷۳ سورهٔ بقره است که می فرماید: **«لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ »** یعنی: «از برای درویشانست که باز داشته شدند در راه خدا، استطاعت آنرا ندارندکه در زمین به سیر پردازند نادانان توانگر می‌پندارند بعلت عفت ورزیدن ولی آنانرا به پیشانیشان می‌شناسی». پس این فقر توجه به سلب علاقهٔ دنیوی و نیازمندی بخداست. و با حدیث «الفقر فخری» «۲۱» و حدیث **«اللهّم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی من زمرة المساکین»** «۲۲» که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده و تطبیق دارد و مجموع این آیات و احادیث با آیهٔ ۲۸ سورهٔ کهف منطبق است که می‌فرماید: **«وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا»** یعنی: و نفس خود را با آنانکه خدای را در هر بامداد و شبانگاه می‌خوانند پایدار و ثابت و پابرجا و شکیبا دار، آنان وجه «توجّه خدا، مهر و عشق او، مقام ولایت، جلوات حقّ» او را می‌خواهند و چشمانت را بسوی آنان مدوزکه زینت زندگی دنیا را می‌خواهند و ازآنکه دلش را از یاد خدا غافل گردانیدیم که پیروی هوی و هوس خود می‌کند و امر او تباه است پیروی مکن. ما حصل کلام اینکه اهل صفّه «بعدها بنا بگفتهٔ زمخشزی در اساس البلاغه، صفّه به صوفی تبدیل شد» که عموماً اهل فقر و ذکر بوده و به علت تمسّک به ولایت، شیعه نام داشتند در زمان خود تنها گروهی بودندکه دین به دنیا نفروختند و جو مسائل سیاسی و کشکش قدرت، آنانرا از طریق ولایت و هدایت نلغزاند و علم و معرفت را اصل قرار داده با تمسک به قرآن و سنت و عترت و اتصال بیعت و تمسک به قرآن و سنت و عترت و اتصال بیعت و تمسک بولایت و اجرای ذکر و زهد و عبادت تنها رضای خدا و معرفت‌اللّه راکه هدف خلقت و ارسال رسل بود پذیرفته و بر اینطریق رفتند.
و با وجودی‌که آنان ولایت را اصل دانسته و مرجعیت علمی و معنوی علی علیه السلام را برای حصول به معرفت لازم می‌شمردند و به خلافت ظاهری اعتنائی نداشتند «زیرا از نظر آنان خلافت نه ولایت بود نه مرجعیت علمی» ولی جهت اجرای احکام ظاهری شرع و حفظ وحدت دوش بدوش مسلمانان در صف جماعت و جمعه و

جهاد شرکت می‌کردند. حضرت علی علیه‌السلام که در رأس آنان و مولایشان بود در موارد ضروری اکثریت را بنفع اسلام راهنمائی می‌فرمودند. «۲۳» حاکمان وقت برای اینکه اخبار اهل بیت به سمع مردم نرسد احادیث را آتش زدند، «۲۴» و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم را بکلی قدغن کردند و اگر درجائی حدیث مکتوب کشف و یا ازکسی گرفته می‌شد آنرا ضبط کرده می‌سوزاندند. این سانسور «جز در خلافت ظاهری علی علیه‌السلام» تا عهد عمربن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی «۹۹- ۱۰۲» استمرار داشت. «۲۵» ولی شیعیان متسمک به ولایت، با بیعت به ولیّ زمان و طب دوران و اخذ حدیث و درک متشابهات قرآن از طریق آنان که راسخون در علم رسول خدا بودند، در اجرای سلوک ظاهری و باطنی طریق زهد و عبادت پیش گرفتند تا هم خود بشناخت حقیقت اسلام و هستی نائل آمده و هم چراغی در سر راه دیگران باشند و هرگاه که ولیّ زمان فرمان قیام ظاهری میفرمود قیام می‌کردند و اگر حکم بر قعود بود قعود می‌ورزیدند. از طرفی مبنای فعالیت پیشوایان دین فعالیت فرهنگی جهت درک و شناخت اسام حقیقی بود تا بین معرفت حقیقی «که گذر از علم الیقین به حق الیقین است» و آگاهی‌های ناقصی که منجر به پدید آمدن افکار انحرافی خوارج و مرجئه و ظاهریّون و اهل حدیث وکلام بدانان متوسل می‌شدند بلکه مقابله‌ای نه تنها با گفتارکه اهل حدیث وکلام بدانان متوسل می‌شدند بلکه مقابله‌ای که با عمل مدام و با سوختن و ساختن و شدن توأم و نتیجه‌اش در عمل مفید بود و با حقائق منطبق، علم الیقین نبودکه هرکس ادعاکند بلکه عین الیقین بودکه تنها برای مخلصان حاصل می‌شد و حق الیقین بودکه مخلصان بدان متحقّق بودند. این عشق و علاقه به دین و حقیقت و ایثار وگذشت و انعطاف و نرم خوئی در زمانی بودکه خوارج با تعصّب خشک و خشن هرکس را بزعم خود مرتکب گناه کبیره می‌دانستندکافر دانسته قتلش را واجب می‌ؤمردند و به این دلیل به قتل مردم بیگناه کمر بسته بودند. و امویان که اصولاً معتقد بودند نه خدائی هست و نه بعثت انبیاء و نه روز جزا، می‌گفتند بنی هاشم با حکومت، بازی کردند حال ما هم باید بازی کنیم بدین ترتیب برای حفظ حکومت ظالمانه مبتنی بر اشراقیت قومی، اعمال ضدّ انسانی و ضدّ اسلامی را انجام می‌دادند و ظاهریون اهل حدیث با فروختن خود بدستگاه جبر امویان دین بدنیا فروخته حدیث جعلی می‌ساختند ولی احادیث اهل بیت را می‌سوزاندند. و مرجئه از اهل کلام یکباره نه انجام فرایض را شرط ایمان دانستند و نه معرفت امام و اطاعت از پیشوا را، بلکه عوام فریبانه گفتند: «ما امر مردم را بخدا وا میگذاریم که خدا آنانرا بیامرزد». باین ترتیب راه اعتراض بر هر عمل زشتی را بستند. و جبریّه از غایت درماندگی فکری و شاید شکست روحی همه چیز را جبری دانسته و مردم را از انجام هر عمل تبرئه نمودند. مفوضّه به تفویض کل امور بانسان و اراده و اختیار مطلق رای دادند، و اهل دنیا به شکم و شهوت پرداختند، ولی نتیجه طوری بودکه همه بنوعی در تحکیم مبانی حکومت ظالمان تأثیر داشتند و می‌پنداشتندکه در سمت عمل می کنند «و یحسبون ان یصنعون صنعا». ولی فضل الهی در جهت استمرار خلافت الهی بر مبنای «انی جاعل فی الارض خلیفه» استوار بوده است تا آنانیکه توفیق الهی مددکارشان است علی گونه و سلمان‌وار به سیر و سلوک خود ادامه دهند تا شیوهٔ انبیاء وائمه هدی در طریقه درک معرفت شهودی از بین نرود. لذا سالکان الی اللّه همان شیوهٔ سیر و سلوکی راکه رسول خدا قبل از بعثت در طریق اخذ معرفت شهودی و پذیرش وحی بکار می‌بست «ماهها به کوه حرا می‌رفت و با شیوه مجاهدت و ریاضت انبیاء سلف به زهد و عبادت می‌پرداخت» و بعد هم بعنوان اسوه حسنه قولاً و فعلاً اعمال صالحه و حسنه را در جهت وصول به معرفت ارائه می‌نمود، بکار بستند و انهم جز با توجه بدرون وگریز از هوای و هوس و سیر الی اللّه میسر نبود چه خدای تعالی فرموده است: **«فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»** الذاریات- آیهٔ ۵۰ یعنی: همه بسوی خدا بگریزندکه من برای شما ترساننده آشکاری هستم. از اینرو سالکان الی اللّه جهت آنکه بتوانند به معرفت شهودی نائل آیند موظّف بودند تمام ابعاد

رسالت رسول خدا را بکار بندند «متاسفانه بعضی فقط بظاهر آن اکتفا کرده و از بطن آن که ایمان و عمل صالح و اجرای طریقت و بیعت با مقام ولایت بود غافل شده بودند» زیرا رسول خدا ﷺ فرموده بود:

«الشریعة اقوالی، و الطّریقة افعالی، و الحقیقة احوالی، و المعرفة راس مالی و العقل دینی، و احبّ اساسی، و الشوق مرکبی، و الخوف رفیقی، و العلم سلاحی، و العلم صاحبی، و التوکلی ردائی، و القناعة کنزی، و الصدّق منزلی، و الیقین ماوائی، و الفقر فخری، وافتخر علی سائر الاعمال» «۲۶»

یعنی: گفتارم شریعت، کردارم طریقت، حالاتم حقیقت، سرمایه‌ام معرفت، دینم عقل، اساس کارم عشق و محبت، مرکبم شوق، دوستم خوف از خدا، اسلحه‌ام دانش، همنشینم بردباری، لباسم توکّل، گنجم قناعت، منزلم راستی، مأوایم یقین، و افتخارم بر فقر و درویشی است و با آن بر سیر اعمال افتخار می‌کنم.

این دینداران راستین که فقط خود را در پوسته و ظرف شریعت مقیّد نکرده بودند بر آن شدند تا چون رسول خدا ﷺ به هر پانزده مورد مذکور و سایر صفاتی که در حدیث مذکور برای خودداری از تطویل کلام نفرموده است متحقّق و متخلّق شوند. ولی وصول بآن بلفظ نبود همانطور که قرآن فرمود: **«و لکم فی رسول اللّه اسوة حسنه»** یعنی: «برای شما رسول خدا اسوه نیکوست.» در پی اسوه حسنه بودند تا با ارشاد و امامت و هدایت و ولایت او و اطاعت کامل از آن انسان کامل و ولیّ دوران و قطب وقت به استکمال نفس پرداخته به مقام معرفت نائل شوند. آنان ضمن تکیه بر شخصیت عرفانی رسول خدا ﷺ علی علیه‌السلام را پیشوای طریقت و همان اسوه حسنه دانسته و از طریق وی فرزندان و جانشینانش علیهم السّلام به زهد و عبادت و تزکیه نفس پرداختند. و ما در فصل دوم این سیر را دنبال می‌کنیم.

تعلیقات فصل اوّل

۱ـ حدیث قدسی است به احادیث مثنوی فروزانفر ص ۲۹ مراجعه شود.
۲ـ طرائق ج ۱ در مبحث علم.
۳ـ مصباح الهدایه ص ۶۱.
۴ـ جامع الصغیر ج ۲ ص ۱۶۰- رسائل شاه نعمت اللّه ص ۲۲۷. ضمنا در سفینةالبحار ج ۱ ص ۴۰۸ حدیث بدین صورت آمده: «قال النبی ﷺ: من اخلص اللّه اربعین یوماً فجری اللّه ینابیع الحکمه من قلب من یشاء.»
۵ـ این حدیث در معراج السّعاده ص ۶۵ بدین صورت آمده: «لیس العلم بکثرة التعلّم و انما هو نور یقذفه فی قلب من یشاء.»
۶ـ در رسائل شاه نعمت اللّه ولی «جلد ۱ ص ۳۵۷و ۳۵۸» درباره حضرات خمس آمده که: «مراتب کلیّه شش است و مجلی پنج ۱ـ وحدت و جمع است و بآن مقام «اودانی» و طاقّه الکبری و حقیقه الحقایق و غایه الغایات گفته‌اند. ۲ـ برزخیّت اولی که بآن مجمع البحرین و مقام قاب قوسین و حضرت الهیّه فرموده‌اند. ۳ـ عالم جبروت. ۴ـ ملکوت. ۵ـ مُلک

مجلی پنج است و شش مراتب   نیکو مجلی و خوش مراتب

مرتبه اولی مرتبه احدیّت، ثانیه مرتبه الهیّت، ثالثه مرتبه ارواح مجرده، رابعه مرتبه ملکوت، خامسه مرتبه ملک، سادسه مرتبه کون جامع که مجمع مراتب و مظهر مجموع مظاهر و مرآت حضرتین است و ذات احدیّت مجلی غیر نیست و حق از احدیّت ذات تجلی نفرماید الاّ بر انسان کامل.»
۷ـ طرائق ج ۱ ص ۱۲ و شواهد الرّبوبیّه باب العلم.
۸ـ طرائق ج۱ ص ۵- ۲۱
۹ـ مثنوی خط میرخانی جلد اول «دفتر اوّل» ص ۱۹.
۱۰ـ کشف المحجوب.
۱۱ـ کشف‌الاسرار ج ۳ ص ۲۶۲.
۱۲ـ کشف‌الاسرار ج ۳ ص ۲۶۲.
۱۳ـ کشف‌المحجوب ص ۹۷ طهوری ۱۳۵۷
۱۴ـ حلیه الاولیاء چاپ بیروت ج ۱ ص ۳۳۷ تا ۳۸۵
۱۵ـ الدّر المنثور ج ص ۳۷۹ و غایه المرام ص ۳۲۶ و شیعه در اسلام.
۱۶ـ تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۳ تا ۱۰۶.
۱۷ـ تاریخ ابوالفداء ج ۱ ص ۱۶۶ تا ۱۶۵.
۱۸ـ تاریخ مروج الذهب ج ۲ ص ۳۵۲- ۳۰۷.
۱۹ـ ذخائر تألیف طبری قاهره و غایة المرام ص ۱۰۳ در این کتاب ۲۴ حدیث ازکتب عامّه و ۱۹ حدیث ازکتب خاصّه در شآن نزول آیه ولایت نقل کرده است وکلاً درباره امامت علی ؑ به تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۳۱- ۲۶ و سیره ابن هشام ج ۲ ص ۲۷۱- ۲۲۳ غایت المرام ص ۶۶۴ و نیز به کتاب احقاق الحق ج ۲ ص ۳۹۹ که از ۸۵ کتاب اهل سنت سند ولایت علی ؑ را آورده و نیز به کتاب الغدیر مراجعه شود.

۲۰ـ تفسیر آیه ۹ سوره حشر در حاشیه اکثر قرآنها آمده.
۲۱ـ جامع الاخبار و مجمع‌البحرین
۲۲ـ این حدیث در نهج‌الفصاحه ص ۹۵ باین صورت آمده «اللّهم احینی مسکیناً و توفنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین».
۲۳ـ تاریخ یعقوبی ص ۱۱۱ و ۱۲۶ و ۱۲۹.
۲۴ـ کنزالاعمال ج ۵ ص ۲۳۷.
۲۵ـ تاریخ ابی الفداء ج ۱ ص ۱۵۱ و شیعه در ا سلام.
۲۶ـ این حدیث درکتاب مجلی از ابن جمهور احسائی ص ۴۸۰ آمده است.

فصل دوّم

سیر عرفان از زمان حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله

تا عهد حضرت امام جعفر صادق علیه السلام

با وجودیکه آغاز معرفت شهودی را باید از حضرت آدم علیه السلام دانست و همه انبیاء را حلقات این سلسله شمرد ولی چون خاتم‌النبیین جامع همه پیامبران است بر مبنای «نام احمد نام جملهٔ انبیاء است» از آن حضرت آغاز می‌کنیم.

۱ـ سیدالمرسلین و رحمه‌للعالمین اشرف النّبیّن المتمکّن فی مقام اوادنی المقرّب الی اللّه حتی تدلّی سیدنا فی الوجود صاحب لواء الحمد و المقام المحمود حبیب اللّه محمد صلی اللّه علیه و آله و سلّم، همانطورکه فرمود: **«الشریعة اقوالی، و الطّریقة افعالی، و الحقیقة احوالی»** خود پیشوای شریعت و طریقت و حقیقت و مأخذ و مرجع همه علوم ظاهری و باطنی بوده‌که همه مراتب معرفت و اسرار هستی در وجود او بشهود رسیده و بزبان وحی جاری گردیده است. و چون مقام ولایت مطلقه راکه نبوّت و رسالت و امامت تجلّی ظهوری آن است داشته درباره‌اش **«لولاک ما خلقت افلاک»** و **«خلقت الاشیاء لا جلک و خلقک لاجلی»** «همه چیزها را برای تو آفریدم و ترا برای خودم» نازل شد و آن حضرت در معراجهای روحانی و جسمانی همه اسرار هستی را با چشم بصیرت و طیّ مراحل روحانی و جسمانی به عیان دیده و بدان متحقّق شده لذا پیشوای علوم نقلی و عقلی و شهودی گردیده است. و هر چه این سه دسته « محدّثین- حما- عرفا» یافته‌اند از برکت وجود حضرت ایشان و وحی منزله و احادیث قدسیّه و اخبار وارده از آنجناب بوده است. و چون در مقام حق الیقین قرار داشت فرمود : **«من رآنی فقد رآی الحقّ»** یعنی: «هرکه مرا دید حق را دیده است.» چنانکه جنید بغدادی می گوسد: ما این تصوف را به قیل و قال و جنگ وکارزار بدست نیاورده‌ایم. و این راه راکسی بایدکه متاب خدا بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی صلی الله علیه و آله بر دست چپ، و در روشنائی این دو شمع می‌رود.» «۱»

۲ـ و سرّ الاسرار و مشرق الانوار حقیقه النطقه البائیه و اصل المائیه الاسم الاعظم والمظهر باب اللّه مجمع علوم الانبیاء و مرجع سلاسل الولیاء مظهرالعجائب و مظهر الغرائب والنجم الثّاقب مولانا علی بن ابیطالب صلوات اللّه علیه مظهر تام ولایت مطلقه بوده‌که با ابلاغ رسول خدا ولایت شخصیّه‌اش تحقق عینی یافته است. و چون ولیّ همهٔ عالم وجود و علمش احاطه‌ای و حضوری بوده لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: من شهر دانشم و عل در اوست و علی علیه السلام خود فرمود: **«سلونی قبل ان تفقدونی»** و فرمود: من براههای آسمان از زمین آگاهترم. و فرمود: **«و لوکشف الغطا ما ازددت یقینا»** و فرمود: **«ما رایت شیئا الاّ رایت اللّه قبله و بعده و معه»** «۲» و نهج‌البلاغه و دعاها و مناجات‌های آن حضرت مشحون از معارف عقلی و شهودی است. و همچنین احادیثی که در شأن مولی الموحدین و پیشوای عارفان مکتوب است همه دلیل بر ولایت تامّه حضرتش می‌باشدکه بعنوان نمونه و از جملهٔ انها حافظ البرسی در مشارق الانوار چند خطبه بسیار مهم و احادیثی چند آورده است. مثلاً از قول ابن عباس نقل می‌کندکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: **«یا علی انت صاحب الجنان و قسیم‌المیزان»** «۳» و همچنین فرمود: **«حبّ علی حسنة لا یضرّ معها سیّئه»** یعنی دوستی علی خیری است‌که هیچ بدی آنرا زیان نمی‌رساند. با این وصف معلوم است‌که چرا همه سالکان معرفت‌اللّه و صوفیان صفا پیشه و صفا خواه و علما و حکما و عرفا ریزه‌خوار خوان معرفت آنحضرت بوده از روش سیر و سلوک آنحضرت‌که مبتنی بر تصفیه دل و ارتباط مستقیم با معبود و محبوب و فنا در علم و حقّ مطلق بوده بهره‌مند شده و با تمسک بولایت و

طریقت آنحضرت علیه‌السلام که کتاب مبین و صراط مستقیم و حبل‌الله و عروهٔ و ثقای الهی است به کمال رسیده‌اند. چنانکه شیخ‌الطائفه جنید بغدادی گفت: «شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن امیرالمؤمنین علی مرتضی علیه‌السلام است» و باز جنید می‌گوید: «مرتضی را درگزراندن حربها از او چیزها روایت کرده‌اندکه کسی طاقت شنیدن آنرا ندارد که او امیری بود که خدای تعالی او را چندان علوّ حکمت وکرامت داده بود. اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردندی.» «۴» ابونصرسراج در اللمع که قدیمی‌ترین تذکره صوفیان است آورده است که: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بین اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بمعانی جلیل و اشارت لطیف و الفاظ بی‌نظیر و یگانه و عبارات و بیان توحید و معرفت و ایمان و علم و غیره مخصوص است و اهل حقایق از صوفیّه در خصلت‌های شریف باو تعلّق ورزیده و تخلق به اخلاق وی پیدا کرده‌اند.» «۵» «صوفی یعنی سالک معرفه اللّه بطریقه کشف که می‌خواهد از طریق تصفیه و صفای باطن به آن مقام برسد. و عارف کسی است که معرفت اللّه رسیده» بطور کلی مقام ولایت را همه بزرگان تصوّف خاص علی علیه‌السلام دانسته‌اند اگر چه منصب خلیفه الرسول و صفات حمیدهٔ چندی به صحابه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده‌اند و چون اصل تشیع و تصوف ولایت است پس صوفی همان شیعی و شیعی همان صوفی است و تنها تفاوت در نحوه سیر و سلوک و درک معرفت است و نوع تبرّا. با این وصف پیشوای طریقت و زهد و حبّ و ولا «تصوف و عرفان» بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله علی علیه‌السلام است. چه تمام انبیاء الهی پرده‌ای از رخسار سرّ مکنون ولایت را کنار زدند و شریعت خود را بعنوان پوستهٔ حافظ آن سرّ مکنون و راهنمای گنجینهٔ معرفت که غرض از خلقت است قرار دادند تا اینکه حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله با فرمان «بلّغ» سرّ مخفی را بصورت آورد و ظاهر ساخت ولی معنی و حقیقت آن را که علویّت علی علیه‌السلام و معرفت بنورانیت باشد و پس از رفع وکشف حجابها ظهور می‌یابد، موکول و منوط به ولایت علی نمود.
پس هرکه به این سرّ مخفی ولایت و لزوم آن معتقد باشد در بعد معرفتی، عارف، و در بعد پیروی از مقام ولایت، صوفی و شیعی است. چه کسانی بودندکه در حقیقت شیعه بودند ولی بعلت جوّ اختناق و عوامل سیاسی روز بیکی از مذاهب اهل سنّت که مذهب خلفا و سلاطین بود از باب تقیّه متظاهر بودند، و بودند شیعیانی که شیوه نقلی علی علیه‌السلام را پذیرفته و خود را زمره نحلهٔ تشیع می‌دانستند ولی توان آنرا نداشتندکه خود را درکورهٔ ریاضت‌هائی که علی علیه‌السلام کشید و به مقام شهود واصل شد قرار دهند لذا بآن شیعیان صوفی اطلاق نشد ولی کلاً تصوف بُعد فرهنگی شیعه است و بهمین دلیل ابن خلدون در مقدمه محققانه خود می‌گوید: «صوفیه از شیعه متأثر است و در دیانت به مذهب آنها متوجه است تا آنجاکه طریقه خود را در پوشیدن خرقه از علی علیه‌السلام می‌داندکه وی حسن بصری را خرقه پوشاند و با او پیمان بست که طریقت او علی علیه‌السلام را جاری سازد و این طریقت به جنیدکه از شیوخ آنان بود متصل گشت. «۶» لذا آنانی که عرفانی و تصوف را شیوه خاصّ اهل سنت گرفته‌اند ظاهر بین وکم اطلاع بوده‌اند. چه حافظ اسرار الهی تنها ولیّ خداست که امین سرّ و امانت الهی است و او به خاصان از راه بیعت باندازه وسعتشان القاء نموده و آن مأذون در مرتبه پائین‌تر بدیگران القاء می‌کند و لذا آن سرّ و لطیفه فقط در شیعیانی که ولایت را با بیعت و اخذ سرّ از باطن ولی خدا و مجازان اوگرفته‌اند وجود دارد و غیر از این اگر چه عبادت ثقلین نموده‌باشد او صوفی بدلی و عارف نماست نه صوفی حقیقتی و عارف باللّه که آن تنها به اهل سرّ اطلاق می‌شود.
جلابی هجویری درکشف‌المحجوب با وجودی که از صحابه دیگر به تکریم نام می‌برد ولی کلمه مقتدای اولیاء و اصفیاء را فقط دربارهٔ علی علیه‌السلام بکار برده و پس از آن بذکر پیشوایان ولایت و تصوف و عرفان که ائمه هدیٰ هستند پرداخته می‌گوید: اهل بیت پیغمبر آنان که به طهارت اصلی مخصوصند هر یکی را اندر این معانی قدری تمام است و جمله قدوه «پیشوای» این طایفه بوده‌اند. سپس تا امام ششم بر شمرده.

۳ـ والنور اللامع و الحسن الجامع الجمال الابین و مجلی سرّ حضرت ذی‌المن و القوس الطالع من الایمن ابی محمد الحسن ﷺ: هجویری درباره آنحضرت می‌نویسد ویرا در طریقت نظری تمام بوده و در دقایق عبارات حظی وافر تا که گفت اندر حال وصیت: **«علیکم بحفظ السّرائر فان اللّه تعالی مطّلع علی الضّمائر»** یعنی: «بر شما بادکه رازها را حفظ کنیدکه خدای تعالی به نهانگاههای دل هرکس آگاه است» از این سخن معلوم می‌شود که حفظ سرّ و تقیه در نزد اهل عرفان و تصوف مبتنی بر سخن علی ﷺ است که فرمود: **«استر ذهبک و ذهابک و مذهبک.»** یعنی: مال و طریق و آئین خود را پوشیده‌دار. و سرّ همان میثاق الهی است که مقام ولایت و باطنیت امام گنجینه آنست و باز درکشف المحجوب آمده که: «حسن بصری نامه‌ای بآن حضرت نوشته و ضمن وصف وصف اعلام الهدی و امامان دین، درباره قدر سؤال نمود. آنحضرت جواب داد هرکه به قدر «۷» از خدای ایمان نیاوردکافر است و هرکه اندر معاصی بدو حواله کند فاجر. انکار تقدیر مذهب قدر بود و حوالت معاصی به خدای، مذهب جبر. «۸» پس بنده مختار است اندرکسب خود بمقدار استطاعتش. «۹» این نظریه اساس مکتب شیعه است. «۱۰» که بعد عبارت **«لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»** «۱۱» که حضرت امام جعفر صادق ﷺ فرمود به عنوان نظریه سومی در اسلام قرارگرفت و مسلمانان در اصول از این سه مکتب اساسی «اشاعره، معتزله و شیعه» پیروی می‌کردند. مکتب اشاعره بر جبر و معتزله بر اختیار و شیعه بر بینابین این دو مبتنی بود ولی صوفیه با این سه مسئله کلامی منطبق بر عقل و نقل روبرو نشدند بلکه بعنوان حالات شهودی و مقاماتی که در طریقت پیدا می‌کردند «الامر بین الامرین» را در نسبت این فاصله که از زمین تا آسمان بود طیّ می کردند و مولوی این سرگشتگی صوفیانه را ر این فاصله «بین زمین و آسمان» در دفتر اول تحت نام جهد و توکل که جنبه عملی آن نظریه است آورده و حدود هر یک را مشخص کرده. عزالدین کاشانی فصل مبسوطی در مصباح الهدایه باثبات این نظریه مبذول داشته، از اینرو نظر صوفیه مبتنی بر نظر شیعه در این مسأله است بعلاوه بر اصول مذکور که در باب امام حسن ﷺ آمده صفات حلم و ایثار و رضائی که حضرت بآن آراسته بود موجب تحقق این صفات در زاهدان و عابدان و صوفیان گردیدکه هجویری درکشف المحجوب صفحه ۸۸ بدان اشاره کرده و در سایر منابع آمده است.

۴ـ ظهور العشق الاعلی و المتوجه بالهّمة العلیا مقصدالعرفاء و اب الاولیاء و خامس اصحاب الکساء و سید الشهداء سراللّه الاتم و ثاراللّه الاعظم المقدس عن الشین ابی عبداللّه الحسین ﷺ.

جلّابی هجویری درباره آنحضرت می‌نویسد: از محققان اولیه و قبلۀ اهل بلا بود چه ویرا کلام لطیف است اندر طریقت حق، و رموز بسیار و معاملات نیکو. «۱۲» اگر چه هجویری فقط اشاره کرده ولی با توجه بدعای عرفه و سایر دعاها و سخنان عارفانه و معاملات او با حق و عشقی که سرانجامش به شهادت و وصال رسید همیشه بعنوان انسان کامل و عاشق پاکباز در جهان بشمار آمده. اهل تصوف و طریقت اقدا آنحضرت را اوج عرفان عملی دانسته و برای اهل فتوت غایت و هدف هر فتی محسوب می‌شده است. و آنچه منصور حلاج می‌گفته است: **«رکعتان فی‌العشق لا یصح وضوئهما الا بالدّم»** یعنی: دو رکعت در عشق وضوی آن جز با خون صحیح نیست. فرمایش مولوی:

عشق از اول سرکش و خونی بود — تا گریزد هر که بیرونی بود
رقص و بازی بر سر میدان کنند — رقص اندر خون خود مردان کنند

حافظ گوید:

طهارت ار نه بخون جگرکند عاشق — بقول مفتی عشقش درست نیست نماز

ناظر به امر است که اساس مکتب عشق از حسین بن علی (ع) است و آنچه نامش را تصوف عاشقانه نام نهاده‌اند تمثل بآن حضرت است.
۵- سیدالمجردین و زین‌العابدین و سید الزّاهدین وکاشف اسرار العرفان و انسان العین و عین الانسان مجمع البحرین المقدّس عن الشین الامام علی بن الحسین (ع). بقول جلابی، وارث نبوت و چراغ امت سید مظلوم و امام محروم، ولی مشهور به کشف حقائق ونطق دقایق بود. و سپس هجویری مقام حضرت را در بلا که مقام نهم اهل طریق است بیان می‌کند.«۱۳» البته شدت مصیبتی که با شهادت پدر و خویشان و نزدیکانش به او و همه مسلمانان رسید باعث شدکه بعنوان مظهر بارزی از زهد از بنیان گزاران تصوف بشمار آید. (۱۴) رابعهٔ عدویه آنچه در حبّ الهی گفته با بیانات آنحضرت شباهت تام دارد و بقول صاحب حلیة الاولیاء از آن نوعی فنا می‌تراود. «۱۵» آن امام از پیشوایان توکل بشمار رفته و صوفیه در باب توکل بدو اقتدا می‌کنند و شعری از او در موضوع توجه و معرفت نهائی آمده است. «۱۶» و صحیفهٔ سجادیه که مناجات عاشقانه و عارفانه آن حضرت است مخزن معارف اللّه و معدن سوز وگداز عشق الهی است که همواره راهگشای عاشقان و محبان از صوفیه و غیره بوده است.
۶- حافظ معارج الیقین و وارث علوم المرسلین و النبأ العظیم و الصراط المستقیم وکاشف حقایق البواطن و الظواهر و مجمع علوم الاوائل والاواخر الامام محمدباقر (ع).
بقول جلابی: «حجت بر اهل معاملت و برهان ارباب مشاهدت امام اولاد نبی، ویرا کرامات مشهود بود و آیات ازهر، وگفت اندر تفسیرکلام خدای عزّو جلّ : «**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ** » بقره آیه ۲۵۶ بنگر تا به چه چیز محجوبی، بدان حجاب بازدارنده‌ای، و آن حجاب تست بترک آن حجاب بگوی تا بکشف اندر»، لذا چون مسأله شناخت حجاب و رفع حجاب وکشف از اصول و مبانی عرفان نظری و طریقه رفع آن اساس سیر و سلوک است، پس ا مام باقر (ع) پیشرو سالکان و طالبان معرفت شهودی است و هماه شیوه بنام طریقه شهود یا شیوهٔ عرفا و متصوفین معروف شده است. آنحضرت در عرفان عملی چون پدر امجد طریق زهد پیش گرفت و بکاء «اشک» حاصل از خوف را بر آن افزود. چنانکه علی بن ابراهیم کلابادی و ابونعیم و عطار «۱۷» به نقل از سفیان ثوری و ابوعلی رودباری و عبداللّه بن مبارک، او را از زاهدان و بنیانگزاران تصوف بشمار آورده‌اند. ابراهیم ادهم بحضور حضرت رسید و از آنحضرت کسب معارف الهی نموده اسرار الهر را دریافت داشته و طریقهٔ خوف و بکاء که مکتب زاهدان کوفه بوده مبتنی بر طریقه حضرت سجاد و باقر (ع) بوده است. «۱۸» و چنانکه خواهد آمد ابراهیم ادهم از آن حضرت تلقین ذکر یافته و سلسله ادهمیه از آن حضرت آغاز می‌شود.
۷- والبحر المواج والسّراج الوهّاج مجددالاسلام و ناشر دین خیرالانام القرآن الناطق الامام جعفر بن محمدالصادق (ع)
هجویری می‌نویسد: «ویرا کتب معروف اندر بیان این طریقت از وی روایت می‌آورندکه گفت «**من عرف اللّه عما سواه**» یعنی: عارف معرض بُوَد از غیر و منقطع از اسباب. «۱۹» و چون این تعریف درباره عارف، خود تعیین کنندهٔ هدف و خط مشی عرفان است با توجه بآن و سیر سخنان آن حضرت و تربیت سالکان معلوم می‌شود آن حضرت علاوه بر استواری بنیان کلام و برپائی فقه شیعی، عرفان و تصوف حقیقی را از تصوف انحرافی مشخص و معین فرموده‌اند لذا درباره این امام بر حق و عارف به معارف الهی «از طریق علم لدنی و شهودی» بحث جداگانه‌ای ارائه خواهیم داد.
چون بنا بر سیر تاریخی است ناچار است به عقب بر می‌گردیم تا شیوهٔ سلوک سالکان و عارفانی از صحابه تابعین را که از عهد رسول خدا (ص) تا حضرت امام صادق (ع) کاخ عظیم عرفان را پی افکنده و با ارائه

معارف شهودی خویش راه را برای طالبن اینگونه معرفت گشودند و اساس تصفیهٔ دل و تزکیه جان را قبل از تعلیم عملاً با زهد و عبادت واخلاص و حبّ و عشق نشان دادند و راهگشای تصوف نظری و عملی گردیدند بیان کرده استواری مکتب را نشان دهیم.

تا اینجا مشخص گردیدکه سلوک الی اللّه و طریقت انبیاء از آدم تا خاتم وجود داشته و تا انقراض عالم ادامه خواهد داشت، نه اینکه از قرن دوم هجری یکباره پدید آمده و جامهٔ اندیشه‌های عرفانیایرانیان و هندوان و یونانیان و مسیحیان پوشیده باشد.

۱ـ حارثه، یا زید بن حارثه: آنچه از احادیث بر می‌آید وی یکی از اهل بصیرت وکشف بوده و چنانکه پیغمبر خدا ﷺ فرموده: **«من احبّ ان ینظر الی عبد نوراللّه قلبه فلینظروا الی حارثه»** یعنی هرکسی می‌خواهد به بنده‌ای بنگرد که قلب او را خدا نورانی ساخته است به حارثه بنگرد. ابوبکر محمدکلابادی ضمن آوردن حدیث فوق یگوید هنگامیکه پیغمبر اکرم از حارثه پرسید حقیقت ایمان تو چیست؟ نفس خود را از دنیا کنار زدم روز را با تشنگی و شب را با بیداری گذراندم، گوئی بطور آشکار بعرش خداوندی می‌نگرم، اهل بهشت را می‌بینم که یکدیگر را زیارت می‌کنند و دوزخیان را می بینم که با یکدیگر در حال ستیزه وگلاویزی هستند (۲۰). این مطلب را هجویری درکشف المحجوب نیز به حارثه نسبت داده ولی در واقع همان زید بن حارثه است که غلام خدیجه بود و وی او را به پیغمبر اکرم ﷺ بخشید و پیغمبر اکرم ﷺ او را آزاد فرمود ولی او نزد پیامبر اکرم ﷺ ماند و پسر خوانده پیامبر خدا ﷺ گردید و جزء نخستین مومنان به اسلام و از صحابه رسول خدا ﷺ بود و سرانجام در غزوه موته بسال هشتم هجری همراه با جعفر بن ابیطالب و عبدالله بن رواحه به شهادت رسید و اطلاق حارثه در حدیث به زید از جهت نسبت او به پدر و معروفیت وی بنام پدر بوده و در واقع ابن حارثه بوده است از اینرو مولوی جریان فوق را به زید نسبت داده می‌فرماید: «۲۱»

گفت پیغمبر صباحی زید را	کیف اصبحت ای رفیق با صفا
گفت عبداً مومناً باز اوش گفت	کو نشان از باغ ایمان گر شگفت

تا آنجا که می‌گوید:

جمله را چون روز رستاخیز من	فاش می‌بینم عیان از مرد و زن
هین بگویم یا فرو بندم نَفَسْ	لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

مسلماً این شهود از علم اکتسابی نبوده و همانطورکه بیان شد از تزکیه دل و زهد و عبادت و سیر و سلوک باطن همراه با عنایات و افاضات و اشراقات مستقیم حضرت و نوشیدن از سرچشمه معرفت و تمسک به عروة وثقای ولایت و شهود باطن امام که سرّ مخفی و جوهره و ظهور ربوبیت می‌باشد، بوده است.

۲ـ سلمان فارسی «متوفّیٰ بسال ۳۶ هجری بنا بنقل ابن اثیر و یافعی»: شیخ طوسی درکتاب امالی از منصور بن رومی روایت می‌کندکه گفت: امام صادق را گفتم ای مولای من ذکر سلمان فارسی را فراوان از شما می‌شنوم سبب آن چیست؟ در جواب فرمود: مگو سلمان فارسی بگو سلمان محمدی زیرا پیغمبر خدا ﷺ فرموده بود: «سلمان منّا اهل البیت» یعنی سلمان از اهل بیت من است. و سبب آنکه من او را فراوان یاد می‌کنم این است که در اوس سه خصلت عظیم است که به آن آراسته بود، اول آنکه اختیار هوای امیرالمؤمنین ﷺ بر نفس خود کرد. دیگر دوست داشتن او فقرا را واختیار او ایشانرا. سوم آنکه محبت او بعلم و علما. **«ان سلمان کان عبداً صالحاً حنیفاً مسلماً و ماکان من المشرکین»** یعنی سلمان بنده صالح حق گرای مسلمان بود و از مشرکین نبود (۲۲). درباره مقام والای عرفان و مراتب کشف و شهود او بسیارگفته‌اند از جمله:

سلمان از اهل بیت رسول خدا شمرده می‌شد.
سلمان از اصحاب صفّه بود که کمالات آنها را بر شمردیم و ضمناً از ملحقات دنیوی جبّه پشمی «صوف» داشت «۲۳».
سلمان اهل ذکر و فقر بود و دوستان فقرا بود چنانکه ذکر شد.
سلمان شیعه بود و از اصحاب علی عليه‌السلام چنانکه ذکر شد و قول ابن قتیبه و شیخ طوسی و شیخ بهائی وشیخ حیدر آملی و قاضی شوشتری مؤید آنست «۲۴».
در مراتب شهود مقام بالائی داشت چنانکه پیغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: «آنچه را سلمان می‌داند اگر ابوذر می‌دانست کافر می‌شد». و توجه به عهدنامه‌ای که عليه‌السلام بامر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله به سلمان مرحمت فرموده وسایر احادیث و نقل کرامات و اخذ علم و معرفت از علی عليه‌السلام و پذیرش معارف الهی از آنحضرت عليه‌السلام بسیار است (۲۵). و ابن عربی در حد سلمان غلوکرده که می‌گوید: علی عليه‌السلام وراثت روحانی را با گفتن **«سلمان منا و الینا هل بیت»** بنا کرد پس امید از عقب عقیل و سلمان این عنایت که بر حسن عليه‌السلام و حسین عليه‌السلام واقع گردید بر آنان وارد آید «۲۶». و بهر حال زهد و عرفان و اخلاص و پای برجای پای رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله نهادن و از پیروان علی عليه‌السلام بودن و به آن حضرت بیعت کردن و از حضرت معارف الهی گرفتن مقام او را بدانجا رساندکه مخمسیّه از غلات شیعه مقام خدائی و یا مظهریت برای وی قائل می‌شوند، و مجموعه این عوامل موجب شده که لوئی ماسینیون ابراز دارد: اساس اخلاص شیعه را به موضوع حقیقت «امامت» و مهدی منتظر و نیز مساله تصوف مبتنی بر روح زهد را اگر به سر چشمه‌های اصلیشان برگردیم در سلمان می‌یابیم «۲۷».
۳ـ ابوذر غفاری: یکی دیگر از ارکان تشیع و سیر و سلوک «تصوف» اباذر است. و رسول خدا فرمود: آسمان بلند سایه نیفکنده برکسی و زمین تیره بر نداشته سخن گوئی که راستگوتر از ابوذر باشد و فرمود: ابوذر در امت من مانند عیسی بن مریم در زهدش می‌باشد و از امیرمؤمنان عليه‌السلام درباره ابوذر نقل است که فرمود: او مردی است در علوم دین و مسائل یقین آنچه فهمیده و حفظ کرده دیگران از فهم آن عاجزند «۲۸». و با توجه به آنچه کلینی درباه ذمُ‌الدّنیا و سایر محدثین از زهد و پوشیدن صوف «لباس پشمینه‌ای که زاهدان می‌پوشیدند» درباره وی روایت کرده‌اند با وجودی که رسماً صوفیه باو منسوب نیستند «زیرا اباذر و سلمان و مقداد و عمار در حیات ولیّ زمان و قطب دوران خود علی عليه‌السلام رحلت کردند» ولی به اباذر و سلمان و مقداد و عمار تشبّه نموده زهد و صوف پوشی را از آنان تقلید نموده‌اند.
۴ـ مقداد ابن اسود. رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: مرا باری تعالی امر فرمودند به دوستی چهار تن ابن ابیطالب مقداد ابن اَسْوَدْ و ابوذر غفّاری و سلمان فارسی.
۵ـ عمار یاسر: پیامبر اکرم به او فرمود: «قومی ستمکار ترا خواهندکشت» و در جنگ صفین شهید شد.
۶ـ سهل ابن خیف. ۷ـ حذیفه بن الیمان. ۸ـ ابوالمیثم بن تیهان. ۹ـ خالد بن سعید.۱۰ـ عباده بن صامت. ۱۱ـ ابو ایوب انصاری. ۱۲ـ خزیمه بن ثابت. ۱۳ـ ابوسعید الحدری... «۲۹».
در نامه‌ای که حضرت رضا عليه‌السلام به مأمون نوشت «۳۰» در آن یادآور شد آنانی که بر روش رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله رفتند و تردیدی در آن راه ندادند سلمان و ابوذر و مقداد و «سایر بزرگانی که نام بردیم» بودند...
لذا هرکدام از آنان بعنوان اسوه‌های زهد و سلوک و ایمان و یقین و استواری بر بیعت و عهد و حبّ و ولا و کشف و شهود و حتی پوشیدن جامه خشن و درشت پشمینه معروف بودند و شاید به همین دلیل بنا به نوشته کتاب بشاره المصطفی پیغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: **«من اراد «من سرّه» ان یجلس مع اللّه فلیجلس مع اهل التصوف».** البته بعضی گفته‌اندکه تصوف در زمان پیغمبر اکرم نبود که حضرت این چنین بفرماید، جواب این

است که اولاً در همان زمان هم بعضی از اصحاب صفّه لباس پشمینه می‌پوشیدندکه در مورد سلمان فارسی دلایل معتبر نقل شد. ثانیاً از محمدبن اسحاق بن یسار نقل شده پیش از اسلام گاه می‌شدکه هیچکس به طواف خانه کعبه نمی‌آید مگر آنکه صوفی از شهرهای دور برای طواف می‌آید و برمی‌گشت «اللمع ص ۲۲ چاپ لیدن» ثانیاً اینکه خود رسول اکرم و علی علیه‌السلام و صحابه لباس مرقعه و پشمینه گهگاه می‌پوشیدند «کشف المحجوب باب مرقعه داشتن» رابعاً ابن ابی جمهور احسائی درکتاب غوالی اللئالی از قول علی علیه‌السلام روایت فرموده که تصوف بر چهار حرف است: تا، صاد، واو، فاء- تاء: ترک دنیا و توبه و تقوی. صاد: صبر و صدق و صفا. واو: ودّ و ورد و وفا. فاء: فرد و فقر و فنا. پس ضرورتی به پوشش مخصوص برای اطلاق تصوف بر سالکان طریق نمی باشد، در حالیکه صوف پوشی و سیر و سلوک قبل از اسلام و در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هم بوده و لزومی ندارد که قرن دوم برسد و سالکان به لباسی خاصّی که غالباً صوف «پشمینه» بوده معروف شوند. خامساً قشیری در رساله قشیریّه «به تصحیح فروزانفر چاپ علمی دوم صفحه ۴۶۷» صوفی را مشتق از صفو «ماضی صفات» می‌داند واو می‌گوید: در خبر است که روزی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بیرون آمد آنگونه که روی مبارک برگشته بود گفت صفاوت دنیا شد و تیرگی بماند امروز مرگ مومن را هدیه است و این نام غلبه یافت. سادساً بعضی می‌گوید صوفی از صفّه مشتق است، پس اهل صفه را صفی و صوفی گفته‌اند. لذا حدیث **«من اراد من سره» ان یجلس مع اللّه فلیجلس مع اهل التصوف»** و نیز حدیث **«لا تقنطو علی اهل تصوف والخرق فان اخلاقهم اخلاق الانبیاء و لباسهم لباس الانبیاء»** را که درکتاب بشارت المصطفی تالیف عمادالدین ابوجعفر محمد بن ابوالقاسم... نقل شده و مولوی هو حدیث اول را به نظم کشیده «طرائق ج ۱ صفحه ۱۹۴» می‌تواند صحیح باشد و طبق بیان نیکلسون راهبان مسیحی هم صوفی «پشمینه‌پوش» بودند. پس این واژه «صوفی» وجود داشته است.

بعد از صحابه از اهل صفّه و غیر هم سیر و سلوک و زهد و تصفیه باطن در بین خواص تابعین هم معمول بوده و شخصیتها معروفی از تابعین در زهد و عبادت و اخلاص و صفا و فنا و از پیش کسوتان معرفت شهودی بوده‌اندکه از جملهٔ آنان مالک اشتر، میثم تمّار، قمبر غلام امیرالمؤمنین، سعیدابن جبیر، اویس قرنی، حسن بصری، وکمیل زیاد می‌باشدکه به شرح مختصر زندگی سه تن از آنان اکتفا می‌کنیم. ۱- اویس قرنی: طبق فرمایشات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله «خیر التابعین باحسان و عطف» و طبق نوشته تذکره الاولیاء: قبله تابعین، آفتاب پنهان و نَفَس الرحمن، سهیل یمن آنچنان در محبت و عشق رسول خدا مستغرق بود که بقول مولوی:

گفت بوی بوالعجب آمد بمن — همچنان که مر نبی را از یمن
که محمد گفت بر دست صبا — از یمن می‌آیدم بوی خدا

و در حبیب السیر آمده: روزی اویس قرنی برکنار آب فرات وضو می‌ساخت که ناگاه آواز بلبلی بگوش او رسید، پرسیدکه این چه صداست؟ آواز طبل شاه ولایت پناه است که به حرب معاویه می‌رود. اویس گ: هیچ عبادت نزد من فاضلتر از متابعت علی مرتضی نیست «۳۱». و طبق نقل حبیب‌السّیر و اعثم کوفی و ابوعبدالرحمن بن ابی لیلی در جنگ صفین با علی علیه‌السلام بیعت کرد و جانبازی نمود و آنقدر جنگید تا به شهادت رسید. اویس نه تنها از محبان و عاشقان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و شیعیان علی مرتضی بود در معرفت شهودی و حبّ برسول خدا بجائی رسیدکه چون دندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در غزوه احد شکست وی آنرا احساس کرده دندان خود را شکست در معرفت بحدی بود که: «من عرف اللّه لا یخفی علیه شیٔ» یعنی: کسی که خدا را شناخت، هیچ چیز بر او مخفی نیست. و شیخ عطار در تذکره از مقام عبودیت و انفاق و اخلاص او مطالب بسیار با

ارزش آورده که جلالت قدراین عارف و عاشق شیعی و مقتدای صوفیان بعدی را نشان می دهدگرچه سلسله‌ای رسماً باو منتهی نمی‌شود ولی اویسیان از اهل سیر و سلوک روش او ار طریقت پسندیده و انجام می‌دهند. هرم بن حیان و ربیع بن خیثم از رجال معروف شیعه مقامات او را ذکرکرده‌اند«۳۲».

۲ـ کمیل‌بن زیاد. بقول قاضی نوراللّه شوشتری در مجالس المومنین: شیخ کامل المکمل کمیل بن زیاد نخعی از مکمل موحدین و صاحب سرّ امیرالمومنین علیه‌السلام است و آن حضرت را رسم بودی که چون علوم و اسرار در باطن موج زدی و خواستی که گوهر عرفانی بیرون اندازد کمیل را پیش خود نشاندی و بر او جواهر اسرار افشاندی. شیخ عبدالرزاق کاشانی دربارهٔ پرسش کمیل از علی علیه‌السلام درباره حقیقت مطلبی بسیار با ارزش آورده که کمیل از حضرت درباره حقیقت پرسید حضرت بوجهی جواب فرمود کمیل گفت:

آیا من صاحب سرّ تو نیستم و حضرت فرمود: بلی تو صاحب سرّ من هستی ولیکن چون دیگ سینه من بجوش می‌آید آنچه از سر می‌ریزد ترا معلوم شود. کمیل عرض کرد: آیا مثل و مانند توکریمی سائل را نومید و محروم کرده‌اند؟ امیرالومنین علیه‌السلام فرمود: حقیقت آنست که انوار عظمت ذات الهی ظاهر و منکشف گردد بی‌کمّ و کیف. کمیل عرض کرد: روشن‌ترکن که فهم نمی‌کنم. حضرت فرمود: حقیقت آنست که کثراتی که نمود موهوم دارند در هنگام محو معلوم در ظهور نور تجلی حق محو و متلاشی گردند و غیر حق ننماید حقیقت عبارت از این مقام است که مرتبه ولایت و قرب است. وی گفت: زیادتر بیان فرما. فرمود: از بین رفتن پرده و حجاب در غلبه سرّ الهی. عرض کرد بیشتر. فرمود: جذب احدیت در صفت توحید را روشن می‌نماید. پس کمیل گفت زیادترکن. حضرت فرمود: چراغ را خاموش کن صبح دمید «۳۳»

با نگرش به دعای کمیل که الحق منبع معارف الهی و سوز وگداز عارفانه است و دیگر ادعیه و مناجات و اشعار منسوب به علی علیه‌السلام و نهج‌البلاغه بطور قطع و یقین بر ما ثابت می‌شود که کلیه سالکان طریق شهود «صوفیان مصفا» بدنبال شراب طهور معرفتی هستندکه علی علیه‌السلام درکام آنان قطره‌هائی چشانده است و در پی علی علیه‌السلام و فرزندان آن حضرت علیه‌السلام پایه‌گذار معرفت شهودی بوده‌اندکه بنای آن بر درک مستقیم واقعیت و حقیقت از طریق سیر انفسی و آفاقی و شهود مستقیم بدون ظنّ وگمان است. اما رسماً ازکمیل سلسله‌ای منشعب نشد ولی جامی در نفحات می‌گوید: مصطفی خرقه پوشانید امیرالموؤمنین علی علیه‌السلام را و وی مر حسن بصری را وکمیل بن زیاد را و سلسلهٔ کمیلیه منسوب به کمیل است و سید محمد نوربخش سلسله خود «نوربخشیه» را به کمیل رسانده است «۳۴».

۳ـ حسن بصری: یکی از رجال حدیث و اهل زهد وکشف بوده وی بنا به نقل کشف المحجوب امام عصر و فرید دهر بوده... ویرا قدری و خطری بزرگ است نزدیک اهل این علم بل کلی علوم، و لطیف الاشاره بودست اندر معاملت «۳۵». در رساله قشریه شرح حال او نیامده ولی در تذکرة الاولیاء چهرهٔ اوکاملاً مشخص شده در آن کتاب شیخ عطار می‌نویسد: ارادت به علی علیه‌السلام داشت و خرقه از اوگرفت بدانجا رسیدکه یک روزکسی برخاست وگفت چرا حسن مهتر و بهتر ماست؟ بزرگی حاضر بود وگفت: به جهت آنکه جمله خلایق را به علم او حاجت است و او را جز بحق احتیاج نیست همه خلق در دین محتاجند و او در دنیا از همه فارغ. مهتری و بهتری او از آنجا بود...

این همه مقالات علمی و عرفانی حسن بصری قطره‌ای بوده است از فیضان وجودی سرور عارفان علی علیه‌السلام و بیان تذکرة الاولیاء باین مسأله اشارت داردکه بدنبال آن می‌نویسد... علی مرتضی به بصره آمد و فرمود: که منابر بشکنند و مذکران را منع کرد و به مجلس حسن شد و از او سوال کرد که تو عالمی یا متعلّم؟ گفت هیچ. دو سخنی که پیامبر به من رسیده است بازگو می‌کنم. مرتضی علیه‌السلام او را منع نکرد وگفت: این جوان شایسته سخن

است. و پس برفت و حسن او را بفراست بشناخت و از منبر فرود آمد و عقب او روان شد تا بدو رسیدگفت: از بهر خدا مرا طهارت کردن بیآموز... طشت آوردند تا حسن را وضوکردن بیاموخت و برفت«۳۶».
نکته‌ای که جای تأمل است این می‌باشدکه مسلماً حسن بصری محدث و واعظ معروف وضو می‌دانسته و اینکه از علی ؑ خواسته تا وی را طهارت بیاموزد مسلماً جنبهٔ باطنی طهارت و وضو بوده که سرّ آن در نزد ولیّ خدا و سرور عارفان بوده و از طرفی این استدعا جهت توجه دادن مردم باین نکته بوده است که نشان دهد با همه علم و معرفت در مسائل ابتدائی هم نیازمند به امیر مؤمنان می‌باشد تا همه بدانند حسن پیرو علی ؑ و مرید وی است و هر چه می‌گوید طبق خواست و اراده و سیره آن حضرت است.
حسن بصری شاگردان و مریدان بسیاری را تربیت کرد که از جملهٔ آنها سعیدابن جبیر آن شهید بزرگوار شیعه است و دیگری رابعه آن زن عارفه‌ای که همیشه چون خورشید در آسمان عارفان می‌درخشید و درس عشق و حبّ و ولاء می‌دهد و مالک دینار آن زاهد عارف پاکبازکه از چهره‌های درخشان زهد و عرفان بوده لذا سلسله‌های تصوف غالباً خرقه خود را به حسن بصری و از او به علی بن ابیطالب می‌رسانند.
بعضی این انتساب را با وجود حیات ائمه هدی ؑ که جانشینان علی ؑ بوده‌اند مانند حسن بن علی و حسین بن علی و حضرت سجاد وامام باقر ؑ صحیح نمی‌دانند، زیرا انتساب با ولی زمان و قطب دوران است نه به شیخ و مأذون. و همانطور هم هست زیرا بیعت هر مأذونی به صاحب اذن متعلّق است نه به خود او و هر داعی به صاحب دعوت می‌خواند و از طرفی حسن بصری به پرورش نخستین آنها اهتمام ورزیده تا آنرا مستعد وصول ولایت و اخذ معرفت از باطن ولی زمان و امام دوران نماید چه آنها که اینگونه تربیت ندیدند از اولیای خدا جزکالبد بشری و الفاظ مشاهده نکردند و خود آن بزرگواران بدلایل سیاسی و تقیه نمودن وامر به تقیه کردن و حتی بعد مسافت نمی‌توانست مستقیماً همه طالبان را تحت پوشش علم و معرفت خویش قرار دهند لذا در حدیث وکلام و عرفان شاگردانی داشته‌اندکه آنها شاگردان دیگری را بنا باستعداد پرورش می‌دادند و بعضی اهل سرّ آن بزرگواران بوده‌اند، اما طریقهٔ حسن بصری که مبتنی بر زهد و خوف وگریستن و مجاهده متوفی بسال ۱۵۳بود موجب گردیدکه مکتب زهد بصریان پدید آید و حسن بصری بانی مکتب تصوف بصری است که زهد و خوف وگریستن و مجاهده را در طریقت اصل دانستندکه ضمناً عکس العملی بود در برابر دستگاه حاکم ظالم و مسرف، چه بعد از شهادت حسین بن علی ؑ طایفه بکّائین و توابین پدید آمدندکه از مخالف با علی ؑ و عدم هراهی با امام حسن وامام حسین ؑ پشیمان شده و به انتقام از خود و به گریه و زاری پرداختند لذا زهدی همراه با ناله‌های ناشی از خوف خدا و مجاهدت بسیار پدید آمدکه از جنبه درونی انتقام از خویشتن گنهکار خود بود و در جنبه بیرونی منطبق با مبارزه منفی شیعیان که همراه با امامشان حضرت سجاد آنرا ادامه می‌دادند و این حرکت بطور ثابت باقی ماند و شخصیت‌های بزرگی در زهد و عرفان پدید آمدندکه از جمله آنها یکی عبدالواجدبن زید «متوفی به سال ۱۷۷» بودکه با توجه به خطابات حضرت علی و حضرت سجاد ؑ مردم را از عذاب آتش می‌ترساند و می‌گفت: هرکه از شوق دیدار آقای خود بگرید از دیدار او محروم نگردد. و نیز مالک دینارکه موعظه‌های علی ؑ را به مردم می‌گفت و عبداللّه بن عون «۱۳ هـ.ق» و حبیب عجمی یا فارسی «متوفی بسال ۱۵۳ یا ۱۴۱ یا ۱۵۶» «۳۷» در این زمره بودند. بدین ترتیب مکتب زهد بصری بکمال رسید. در همان زمان درکوفه که مرکز تشیع و توابین بود مکتب زهد نیز همراه با خوف و بکاء و حبّ و عشق بعلت همان تأسف و تأثر و خودآزاری و مبارزه منفی و جهاد با نفس پدید آمدکه گهگاه به مبارزه مثبت تبدیل می‌شد وکلاً حبّ اهل بیت و عشق بخدا هر روز در دل بیشتر می‌شد حبّی همراه با سوختن در آتش حسرت و ندامت. لذا اهل حبّ و ولا که زهد و عبادت را پیشه خودکرده و از حکومت ظالمان تبری می‌جستند

دو اصل تولا وتبری را برگزیدند. و چون مستقیماً با امام مفترض الطاعه ارتباط داشتند و حب آنرا درک کرده و نیز بر مبنای آیه **«یحبهم و یحبّونه»** عشق به خدا را ناشی از محبت خدا به خلق است درک کرده بودند و همچنین بر مبنای **«قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربی»** «۳۸» یعنی: نمی‌خواهم بر آن پاداشی جز دوستی در خویشاوندی. و احادیث بسیاری که در این باره رسیده بود «۳۹»، اهل بیت رسول خدا ﷺ را دوست داشتند لذا مکتب زهد مبتنی بر حبّ و ولاء راب ا عمل خویش توسعه دادند.

نخستین کسانی که در این طریق سخنانی دارند عامربن عبداللّه، عبد قیس و خلید بن عبداللّه القصری و لهمس بن حسن قیسی«۱۴۹ ه» و عتبه غلام، معاصر عبدالواحدین زید و در رأس آنها عارفۀ بزرگ رابعه عدویه «متوفی بسال ۱۸۰ یا ۱۸۵ یا ۱۹۵ ه و...» بود. آنان مکتب حب و بکاء «دوست داشتن وگریستن» را پی افکندند «۴۰» که مکتب عرفان و تصوف کوفه باشد، ولی بتدریج این دو مکتب بصره وکوفه بهم آمیخت و خوف و رجاء و حب و بکاء و مجاهدت که همه مبتنی بر روح اسلام و طریقه شیعه بود بشکل مکتب بغداد با شکل ترکیبی که ریشه‌اش در جان انسان و ساختارکمالیه‌اش در تعالیم عالیه اسلام بود با توجه به فرهنگ جامعه که اسلامیت جوهرۀ آن و اندیشه‌های یونانی و هندی و ایرانی ظواهر آن محسوب می‌شد ارائه گردید.

تعلیقات فصل دوّم

۱ـ این هر سه عبارت را فیض کاشانی همراه با دیگر سخنان آنحضرت در کلمات مکنونه آورده است از جمله صفحات ۲و ۳ و ۱۴۸

۲ـ حدیث نبوی است که بخاری در ج ۴ ص ۱۳۵ مسلم در ج ۷ ص ۵۴ آورده است.

۳ـ مشارق انوارالیقین فی اسرار امیرالمومنین ص ۱۸۱.

۴ـ تذکره الاولیاء تصحیح استعلامی- چاپ زوار ۱۳۶۳ ص ۴۲۰.

۵ـ اللمع ص ۱۲۹.

۶ـ مقدمه ابن خلدون ص ۳۲۲.

۷ـ قدریّه معتقد بر قدرت انسان در انجام خیر و شرند و چون می‌گویند امور بانسان مفوض شده لذا به آنها مفوّضه می‌گویند و چون کسی که اصول و مبانی آنرا مشخص ساخت، واصل بن عطا، معتزلی شاگرد حسن بصری بود که بدلیل مخالفت با بعضی افکار استاد از او جدا شد و در برابر اهل حدیث که حسن بصری از جمله آنان بود مکتب کلام را بنیاد نهاد. به مکتب کلامی وی مکتب معتزله گفتند. وی پنج مساله را اصول کلام معتزله قرار دادکه عبارتند از:

الف: توحید یعنی نفی تکثرات صفات به خدای تعالی.

ب: عدل یعنی خدا عادل است و ظالم نیست.

ج: وعده و وعید یعنی همانطور که به وعده خود عمل می‌کند بوعید خود عمل کرده و بدون توبه ازگناه کسی نمی‌گذرد.

د: منزلت بین المنزلین یعنی مرتکب گناه کبیره نه مومن است چنانکه مرجئه گویند و نه کافر است چنانکه خوارج پندارند بلکه فاسق است چنانکه شیعه هم همین عقیده را دارد.

ه: آزادی و اراده و حسن و قبح عقلی. یعنی انسان آزادی اختیار و انتخاب دارد و عقلش حدّ آنرا مشخص و حسن و قبح اعمال را تعیین و شخص را مکلف به اجرای آن می‌کند و ضمناً آنها رؤیت خدا را منکرند.

۸ـ مذهب جبر- اهل حدیث و اهل السنّه همه امور از خیر و شر را بخدا حوالت می‌دادند تا اینکه غیلان دمشقی آنرا بوسیله دلایل فلسفی بیان کرد و اساس مکتب جبر را ریخت و در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم ابوالحسن اشعری که خود شاگرد قاضی عبدالجبار معتزلی بود مکتب جبر را به شکل یک مکتب جبر را به شکل یک مکتب کلامی مبتنی بر منطق و استدلال عرضه کرد که اصول آن درست خلاف عقاید معتزلیان بود، و صفات حق را از ذات او و قضای الهی را در همه امور ساری دانسته شرور را هم از حق پنداشته و انسانرا مجبور و حسن و قبح امر را هم شرعی قرار داده و فاسق را مؤمن خواند، و رؤیت حق را معتقد بود. پس از او ابوبکر باقلانی و ابوالحسن اسفراینی و امام الحرمین جوینی و امام محمد غزالی و امام رازی این مکتب را توسعه دادند.

۹ـ کشف المحجوب ص ۸۸و ۸۹

۱۰ـ شیعه علاوه بر توحید ذاتی و عبادی که مورد قبول اشاعره و معتزله است به توحید صفاتی «صفات عین ذات است» و توحید افعالی «فعل بنده به فعل حق قائم است» و به عدل «استحقاق قبلی و ذاتی» و به اختیار و آزادی محدود و حسن و قبح ذاتی و عقلی و رؤیت حق با دل و مومن بودن فاسق معتقدند.

۱۱ـ در سفینة البحار ج ۱ ص ۱۴۰ هم «الامر بین الامرین» و هم منزله بین المنزلین آمده با احادیث بسیار اثبات شده.
۱۲ـ کشف المحجوب ص ۸۸ و ۸۹.
۱۳ـ کشف المحجوب ص ۹۰.
۱۴ـ شرح تعرف کلابادی ص ۱۱.
۱۵ـ حلیلة الاولیاء جلد ۲ ص ۱۳۳.
۱۶ـ تشیع و تصوف ص ۲۳ باستناد از روضات الجنان و فتوحات مکیّه.
۱۷ـ تفسیر علی بن ابراهیم ص ۴۱۶، التعرف ص ۱۱. حلیله الاولیاء ج ۳ ص ۱۸۱ و تذکره الولیاء شرح حال امام باقر علیه‌السلام.
۱۸ـ تشیع و تصوف ص ۲۱.
۱۹ـ کشف المحجوب ص ۹۵.
۲۰ـ مثنوی معنوی «میرخانی» ج ص۹۲.
۲۲ـ الاصابه فی احوال الصحابه.
۲۳ـ مروج الذّهب.
۲۴ـ مجالس المؤمنین چاپ سوم ۱۳۶۵ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸ ج ۱.
۲۵ـ طرائق ج ۲ ص ۶ و درج الدر.
۲۶ـ فتوحات مکیّه ج ص۲۵۶.
۲۷ـ سلمان پاک از لوئی ماسینیون ص ۱۵۹ و مجالس المومنین ج ۱ چاپ سوم ۱۳۶۵ ص ۲۰۵ تا ۲۰۸.
۲۸ـ طرائق تمام ص ۱۵.
۲۹ـ برای اطلاع از زندگی آن بزرگواران به ثبت تاریخ اسلام و رجال شیعه و مجالس المومنین و نیز مراجعه شود به حبیب السیر ج ۱ ص ۵۵۵ درباره عمار یاسر و شهادت او در جنگ صفین.
۳۱ـ حبیب السیر ج۱ ص ۵۵۶.
۳۲ـ تذکرة الاولیاء شرح حال اویس قرن ص ۱۹-۲۹.
۳۳ـ مجالس المومنین چاپ اسلامی ۱۳۶۵ ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱و....
۳۴ـ مجالس المومنین ج ۲ ص ۱۱ و طرائق ج ۲ ص ۸۳ تا ۹۲.
۳۵ـ کشف المحجوب ص ۱۰۳ تا ۱۰۶.
۳۶ـ تذکرة الاولیاء شرح حال حسن بصری ص ۳۰- ۴۸.
۳۷ـ طرائق سال وفات حبیب عجمی را ۱۴۱ و خزینه الاصفیاء سال ۱۵۶ ذکرکرده.
۳۸ـ کل آیه این است: «ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» «آیه ۲۳ سوره شوریٰ».
۳۹ـ مراجعه شود به غدیر و شبهای پیشاور و اصول کافی و سایرکتب شیعه.
۴۰ـ الکواکب الدریه ج ۱ ص ۱۲۹ وکتاب تشیع و تصوف ص ۲۱ به بعد.

فصل سوّم

دوران شکوفائی فرهنگ اسلامی

با وجودیکه علوم و فنون اسلامی بالقوّه در تعلیمات قرآن و سنّت و سیرهٔ پیامبر اکرم و جانشینان آن حضرت وجود داشت ولی این تمدن بالقوّه بعلت کشمکشهای سیاسی و نظامی و فساد دورهٔ اموی و عدم ارتباطات مسلمانان با فرهنگهای مختلف جهان و جمود حاکم بر بعضی اهل حدیث و حکومت تا قرن دوم هجری که دوران ضعف امویان بود فعلیت چندانی نیافت بلکه فقط تنها مسائلی ازکلام اسلامی آغازگر حرکت فکری جامعه بود. از جمله مسائل این بود که آیا مرتکب گناه کبیره کافر است «خوارج» یا مؤمن است «مرجئه» یا بین‌المنزلین است «شیعه»؟ و آیا انسان مجبور است «مجبرّه» یا مختار «مفوضه و قدریّه» و یا بین جبر و اختیار است «شیعه»؟ و آیا علم منحصر در منقولات است «اهل حدیث و سنّت» و یا عقل حق استنباط دارد «معتزله و مفوضه» و یا عقل و نقل مبتنی بر مرجعیت علمی و سیاسی امام معصوم راهگشا است «شیعه»؟ و یا اینکه همهٔ آنها مبتنی است بر تقدم تزکیه بر علم، و ایمان بر عقل، و تصفیه دل بوسیله زهد وعبادت با تمسک به ولایت «مکتب صحابه و تابعین و زهاد و عبادکه سالکان معرفت قلبی و شهودی بودند» این بحث‌ها بیشتر در بُعد عقیده و نظر بود ولی با ضعف امویان که دوران آزادی نسبی فرا رسید و اوائل عباسیان که نسبتاً دوران آزادی اندیشه بود در سایهٔ همین آزادی نسبی و تسامح، تفکر پرورش یافت وکتب مختلف از زبانهای یونانی و هندی و ایرانی به عربی ترجمه شد و مکتبهای فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی و عملی چندی مبتنی بر تعالیم اسلامی و دستاوردهای علمی جدید پدید آمد.

در پیروان معرفت شهودی نیز تحول تازه‌ای رخ داد دیگر تنها زهد و پارسائی آغازین صحابه و تابعین چون سلمان، اباذر، اویس، کمیل، حسن بصری و مالک دینار راهگشای حقیقت و شهود نبود، بلکه محبت و عشق و سوختگی رابعه عدویه و ترک تعلقات و سر به بیابان گذراندن بودا گونهٔ ابراهیم ادهم و اندیشه‌های محبت و عشق و اشراق ذوالنون مصری که با اندیشه‌های مسیحیت و نو افلاطونی نزدیکی داشت همراه با اندیشه‌های وحدت وجودی بایزید، حلّاج کاخی از معرفت ساخت که بنیانش بر قرآن و سنت و ولایت استوار و محکم گردیده بود اگر چه با بودائیسم و مزدائیسم و مسیحیت و نو افلاطونی در ظاهر شباهت داشت ولی از نظر مراتب کمالیه «میان ماه من تا ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است». این فرهنگ متعالی بزودی ثابت کرد که معرفت شهودی را حدّ و مرزی نیست و وسعت آن به عظمت هستی است. این گستردگی ذهن و قدرت بصیرت بطور قطع و یقین از تعالیم عالیه قرآن بویژه متشابهات آن که سرّ اعظم ومخزن معارف است نخست بوسیله راسخون فی‌العلم که علی ؑ و مجازان و جانشینان آنحضرت بودند بدست آمد، و سیرکمالی خویش بحرکت افتا. طالبان حقیقت تنها به امور ظاهری احکام و سنت اکتفا نکرده و همواره می‌خواستند از منقولات ره به معقولات و از معقولات ره به مکشوفات برند وابراهیم گونه برای اطمینان قلبی خود به جربه باطنی و شهود عینی پردازند لذا بر مبنای **«اطلبوالعالم ولوبالصّین»** به هرجای عالم اسلام و حتی غیر عالم اسلام سفر کرده به خوشه چینی علم و معرفت پرداختند ولی باز مرجعیت علمی اهل بیت را بعنوان اصل و منشأ معارف می‌دانستند. گرچه شیعیان امامیّه علی ؑ و فرزندانش را جانشین سیاسی پیامبر اکرم «خلیفه» و هم مرجع علم و معرفت «امام» می‌دانستند ولی شیعیان تفضیلیّه چون کیسانیّه «۱» و زیدیّه «۲» گر چه در موضوع سیاسی عیناً مثل امامیّه نبودند ولی در مسأله مرجعیّت علمی با آنان همراه بودند و بعضی از فرق مرجئه «۳» نیز از اینگونه گروه محسوب می‌شدند. حتی کسانی بودندکه علوم نقلی را از حضرت امام صادق ؑ «۴» یا

ابوحنیفه «۵ن یا مالک بن انس «۶» یا شافعی «۷» یا احمد حنبل «۸» گرفته بودند ولی در اصول نه جبری و نه تفویضی بودند بلکه به **«امر بین الامرین»** که از اصول شیعه بود معتقد بوده و ولایت را ضروری می‌دانستند. پیروان وکتب شهودی از این دسته بودند اگر چه بعضی از آنان معارف نقلی ابتدائی را از ائمه اهل سنت گرفته بودند ولی فی‌الواقع در اصول و مبانی معرفت که زیربنای دین است از مکتب علی و فرزندانش علیهم السلام پیروی می‌کردند یعنی از جهت فرهنگی و اصولی، شیعه بودند. لذا چه بسا ممکن بود کسی در فقه حنفی و در کلام معتزلی باشد. از طرفی عده بسیاری از جهت نزدیکی شافعی به شیعی بویژه در جوّ حاکم شافعی، خود را شافعی قلمداد می‌کردند یعنی بر پیکر شیعی خویش جامه شافعی می‌پوشاندند و یا می‌گفتند: صوفی را مذهبی نیست. یعنی چهار مذهب معمول و مجاز از نظر سیاسی «حنفی، شافعی، حنبلی و مالکی» را ندارد پس مذهبشان چیست؟ مسلماً شیعه یا عاشقانرا مذهب و ملت خداست و خدا هم در مظهریت علی علیه السلام مورد قبول همه که تصوف بدون علی خانه بدون ستون است.

بهر حال آنان طریق مبارزهٔ منفی که نفی تعلقات و اجرای تقویٰ و بی‌اعتنائی به ارزشهای موهوم بود پیش گرفتند اما از آنجا که عموماً انسانها از افراط و تفریط در امان نیستند آنهائی که از صراط مستقیم ولایت دور شده بودند گهگاه وسیله را هدف قرار داده و تصور می‌کردند دین یعنی زهد بسیار و ریاضت و ترهّب و اشک ریختن و پشمینه پوشیدن هیشگی «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گاهی پشمینه می‌پوشید ولی بدان مقید نبود» یعنی همان شیوه که در رهبانیت مسیحی بوده. لذا امام صادق علیه السلام که حافظ سرّ الهی و معارف غیبی و امام طریقت و شریعت و حقیقت بودند این گمراهان را که وسیله را بجای هدف نشانده و بدون اینکه با بیعت به مقام ولایت واخذ ذکر به تربیت خویش پردازند، تنها به پوشیدن لباس اهل صفا مبادریت ورزیده و خود را بغلط صوفی معرفی کرده بودند مورد انتقاد قرار دادند تا تصوف و عرفان حقیقی که باید با بیعت به ولی حقیقی و «امام وقت» و اجرای کامل شریعت و طریقت ظهور یابد از تشبه بدان و راه باطل معلوم گردد. چه تنها با بیعت، سرّ الهی از مراد به مرید و از شیخ به سالک القاء و افاضه شده و اتصال به سلسلهٔ اولیاء و انبیاء حاصل می‌گردد. لذا وظیفه سالک حقیقی است که دست به دست ولی وقت بدهد تا با پیوند ولایت و عمل به آن چشمه‌های فیاض معرفت در وجودش به جوشش آید. چنانکه ابراهیم ادهم «متوفی بسال ۱۶۱» خدمت امام باقر و امام صادق علیهما السلام رسیده و اخذ معارف الهی نموده «۹» «زیرا گنجینه معرفت الهی تنها کلیدش بدست آن بزرگواران بوده». بایزید بسطامی بنا به گفته سید حیدر آملی در جامع الاسرار و فخر رازی در اربعین و عطار در تذکره الاولیاء و قاضی نوراللّه شوشتری در مجالس المؤمنین و صاحب طرائق و غیره ابتدا سقای حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بوده و بهلول بن عمرو «مجنون عاقل» نیز از شاگردان امام جعفر صادق بود، و بشر بن حارث کوفی بدست امام موسی بن جعفر علیه السلام توبه نمود و به وادی سیر و سلوک شتافت «۱۰». گرچه طبق آنچه بیان شد هر صوفی بعلت بیعت بولایت در اصل و مبنیٰ شیعه است ولی کسانی از سالکان هم بودندکه بدون تقیّه شیعی بودن خود را اظهارکردند یا بعلت تقید تام در فروع به شیعی معروف شدند. از آنجمله منصور بن عمار بوسنجی و مالک دینار و طاووس بمانی که به نقل از شیخ عبدالجلیل رازی شیعی بودند. «۱۱» مصطفی الشیبی درکتاب الصله بین التصوّف والشیع «۱۲» طبق مأخذ بسیار معتبر خود از علویان چند نفری را که ملقب به صوفی بودند نام می‌برد که عبارتند از:

۱ـ محمد الصوفی بن یحیی بن عبداللّه بن محمد عمر الاطراف بن علی بن ابیطالب علیه السلام که در زندان هارون الرشید به شهادت رسید.

۲ـ محمد صوفی بن قاسم بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیه السلام.

۳ـ ابی‌بکر علی بن محمد خراسانی علوی صوفی از فرزندان امام حسن علیه‌السلام.
۴ـ ابراهیم بن محمد بن یحیی بن عبداللّه بن محمد علی بن ابیطالب معروف به ابن صوفی که در سال ۲۵۶ ه در مصر قیام کرد.

بعلاوه زیدبن علی بن الحسین علیه‌السلام در زهد و بکاء که مقدمه تصوف است بی‌نظیر بود و همچنین عبداللّه بن معاویه بن جعفر بن ابیطالب که لباس صوف «پشمینه» پوشیده و هم او باسناد خود آورده که : از محمد بن جعفر الصادق روایت شده که وقتی اوبرای نماز از مکه بیرون می‌آمد دویست مرد از جارودیه «۱۳» که لباس صوف بر تن داشتند و از سیمایشان خیر و صلاح هویدا بود همراهش بیرون می‌آمدند «۱۴».

اما دلیل اینکه از اواسط قرن هجری صوفی مصطلح عام گشت و بقول نیکلسون اولین شخص که به نام صوفی معروف شد ابوهاشم کوفی بود که به ابوهاشم صوفی معروف شد آنست که:

۱ـ با وجودیکه لباس پشمینه بعنوان استحباب مورد قبول راهبان بوده پوشیدن آنرا به رسول خدا و علی علیه‌السلام و سلمان و دیگر صحابه و تابعین زاهد و عابد نسبت می‌دادند ولی بعنوان یک جامه رسمی تا قرن دوم معمول و مرسوم نبود و تنها بعضی از زاهدان متکلف صوف می‌پوشیدند زیرا حدیثی از طریق انس بن مالک نقل شده بود که: رسول خدا دعوت بنده را از تواضع اجابت نموده سوار بر خر می‌شد بدون استنکاف او آنرا، و لباس صوف می‌پوشید بدون تکلف. «عوارف المعارف».

۲ـ زاهدان و عابدان نخستین که از صحابه و تابعین بودند مانند نحله‌های دیگر از اهل حدیث وکلام و فقه تشخص رسمی خاص پیدا نکرده بودند. تشخص فرقه‌ای «غیر از اهل سنت و شیعه و خوارج و مرجئه» از قرن دوم پدید آمدکه بعضی تحت عنوان عقیده معروف شدند مثل جبریّه و قدریّه و مفوّضه و معتزله و مرجئه و بعضی تحت عنوان عقیده معروف شدند مثل: علویان، کیسانیه، زیدیّه، اسماعیلیه «۱۵» افطحیّه «۱۶»، جعفریّه، حنفیّه، مالکیّه، شافعیّه، و بعضی تحت نام پوشش مثل مبیضیّه «سفید جامگان» «۱۷» مسوّده «سیاه جامگان» «۱۸» محمّره «سرخ جامگان «۱۹» صوفیّه «پشمینه پوشان». البته نوع پوشش نشانه عقیده و مکتب بود چنانکه سیاه جامگان به نشانه سوگواری حسین علیه‌السلام و تظاهر به انتقام خون پاک آن حضرت سیاه پوشیدند. و سرخ جامگان بعنوان هدف انتقام خونین و غیره...و صوفیه یا پشمینه پوشان بعنوان زهد و ترک دنیا و امر به معروف عملی صوف پوشیدند چنانکه سهروردی در عوارف المعارف پس از نقل اخباری درباره صوف پوشیدن حضرت موسی و عیسی علیه‌السلام و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و اصحاب صفّه می‌گوید: طایفه‌ای از امت متفرد شد بامانت و صیانت و هدایت وکفایت و به صدق عزیمت ترک دنیا کردند و به زخارف و آرایش او التفات نکردند... و مراسم مقام اخلاص بجای آوردند. «۲۰»

پس پشمینه پوشی مبارزه‌ای علیه اشراقیّت و غرور حاصل از لباس فاخر در درون و برون بوده است و غرض آن بود تا فقر را در برابر ثروت، و ترک دنیا در برابر توجه و عادت به قدرت و نفی خواسته‌ها را در برابر وابستگی بخواسته‌ها و ارزش‌های موهومی که اهل دنیا بدان مغرور شده بودند اصالت بخشند. آنان در جهت مبارزه منفی و اعتقاد به انقلاب درونی و خودسازی در مکتب فکری شیعه که متکی به جهاد درونی و تصفیه دل و پذیرش ولایت بود قرارگرفتند و بدون آنکه به ظواهر مذهب پرداخته و یا به لعن و سبّ تفرقه آمیز رو آوردند و یا بدون رضایت امام به جنگ‌های بیفایده‌ای که جز نابودی مکتب فایده‌ای نداشت بپردازند با اهتمام بسیار به جنبه نظری و عملی دین در بعد فرهنگی و خودسازی پرداخته کاخ اندیشه‌ای را بنا کردندکه هیچگاه خراب نگردد.

البته وجوهی که در وجه تسمیهٔ کلمهٔ تصوف گفته‌اند مانند اینکه از سوفیای یونانی یا از صفا یا صفو یا صفّه و غیره مشتق است همه تأویل کلمه است برای بیان حقیقت آن، و آن همه تعریفی که از پشمینه پوشی و مرقع پوشی

در آثار صوفیّه است غیر از معنای لغوی، خود دلیل صوف پوشی آنان است، چه معمول بودن لباس مخصوص درهر عصر بعنوان مظهر اندیشهٔ خاص امری کاملاً طبیعی است چنانکه هنوز هم بافرادی که عمّامه می‌نهند معمّم می‌گویند و به آنانی که کلاه می‌گذارند به غلط مکلّا می گویند و به زنانی که حجاب را رعایت محجبه می‌گویند. حال اگرکسی اصلاً طالب علم دینی نباشد ولی عمّامه داشته داشته باشد باز بنظر عده‌ای عالم می‌آید، لذا از همان آغاز به متشبهین تصوف که یا به علت فقر مادی و یا بعلت ریا و خودنمائی پشمینه می‌پوشیدند تا خود را در زمرهٔ سالکان معرفت شهودی معرفی کرده محبوبیت یابند صوفی اطلاق می‌شد چه بر سبیل اطلاق جامه، و چه بر سبیل تسامح. چنانکه سفیان ثوری با همهٔ افراط در زهد چون تصور می‌نمود تنها بدون حبّ و ولاء و بیعت می‌تواند بمقام عرفان نائل آمده عارف بالله گردد لذا بر این گمان روزی بر ولیّ زمان و پیشوای طریقت و انسان کامل دوران خود حضرت امام صادق علیه‌السلام ایرادگرفت که چرا لباس فاخر می‌پوشد. حضرت لباس رو را کنار زد و به او جبّهٔ پشمینه «صوف» را نشان داد وگفت: تو برای مردم صوف می‌پوشی ولی من برای خدا پ سپس مطلبی فرمودندکه معروف است «۲۱».
البته بوده‌اندکسانیکه حقّ جامهٔ صوف را بیانگر فقر الی اللّه و زهد و قناعت بود الحق اداکردند وکسانی هم که صوف نپوشیدند از هر صوفی که سالک راه معرفت بود صوفی‌تر «یعنی صفا یافته‌تر» شدند و به مقام فناء و بقاء رسیدند و بعضی هم صوف پوشیدند ولی به صفات فقر و صفا متصف نبودند لذا گاهی بزرگان بعنوان طنز افراد متشبه بتصوف و عرفان را صوفی نامیده‌اند همانطورکه گاهی به مدعیان دانش هم دانشمند اطلاق شده. و اینکه بعضی نا آگاهان گفته‌اند تصوف بد است و عرفان خوب، این سخن مبنای درستی ندارد زیرا صوفی سالک راه عرفان است و تا کسی صوفی «سالک راه عرفان» نباشد به آن مقام نمی‌رسد و این مثل آنست که کسی بگوید: دانشجوی علم بد است ولی عالم خوب است، اگر منظور لباس باشد مانند این است که کسی بگوید لباس روحانیت بد است ولی روحانیت خوب است چه لباس نه بدی دارد و نه خوبی. اگر ملبس به لباس مخصوص حق را ظهور دارد خوب است وگرنه بد. بقول لسان الغیب حافظ شیرازی:

مرد خداشناس که تقوی طلب کند　　　خواهی سفید جامه خواهی سیاه باش

و البته اگرکسی بپندارد با پشمینه پوشی و لباس مرقعه و زهد و عبادت بدون حبّ و ولا به اسرار معرفت دست می‌یابد سخت در اشتباه است و از اینرو از همان آغاز، صوفیان بزرگ علیه تقید به لباس سخن گفته‌اند. جلابی هجویری در کشف‌المحجوب پوشیدن لباسهای مرقعه «ژنده و وصله‌دار» را از سنت رسول خدا دانسته و می‌نویسد: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودکه: **«علیکم بلباس الصوف تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم»**. یعنی بر شما باد پوشیدن پشمینه که شیرینی ایمان را در دلها می‌یابید. یکی از صحابه گوید **«کان النبی** صلی‌الله‌علیه‌وآله **یلبس الصوف و یرکب الحمار.»** پیامبر پشمینه می‌پوشید و بر خر سوار می‌شد و نیز عایشه را گفت **«لا تضییعی الثواب حتی ترقعه»** یعنی جامه را ضایع مگردان و آنرا وصله بزن. و از مرقعه‌ای که داشت سی پیوند بر آن گذاشت. و حسن بصری و مالک دینار و سفیان ثوری وابراهیم ادهم را به پوشیدن صوف معرفی کرده ولی تقید به لباس و عدم رعایت حق لباس را مرود انتقاد قرار داده می‌گوید: جامه ایشان اندر پوشند و آن جامه‌های بی‌معاملت برکذب ایشان می‌خروشد آن ثوب «جامه» زور باشد و لباس غرور... و اندر این زمانه «قرن پنجم هجری زمان تألیف کتاب کشف المحجوب» این گروه بیشترند. این کار به خرقه نیست بر حرقه است «به سوزاندن نفس و سوزاندن علقه از ماسوی اللّه» اگرکسی با طریقت آشنا بود ورا، قبا چون عبا بود: و اگرکسی

بیگانه بود مرقعه وی رقعه ادبار بود، و منشور شقاوت یوم‌النشور، آن پیر بزرگوار را گفتند چرا مرقعه نپوشی؟ گفت: از نفاق بود که لباس جوانمردان بپوشی و اندر تحت ثقل جوانمردی در نیائی... «۲۲» بقول حافظ:

نقد صوفی نه همه صافی و بیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

با توجه به آنچه گفته شد اولاً اشتقاق تصوف از صوف قطعی و مناسب لغت است و معانی دیگر هم از جهت مطابقت معنی با هدف و مقصود تصوف رابطه نزدیک دارد مانند اشتقاق لفظی. ثانیاً از اواسط قرن مکتب تصوف یعنی فرهنگ عرفانی نشأت گرفته از قرآن و حدیث و مکتب ائمه معصومین و ارشادات صحابه و تابعین و زاهدان و عابدان که همراه با کرامت‌های اخلاقی بوده، مردم محروم و روشنفکر و عدالتخواه را بخود جذب کرد و آنها که از مدعیان دروغین دین و سیاست و امیرالمؤمنین‌های ساختگی بجان آمده بودند و از هرگونه قیام مأیوس و از هر مدعی دین و عدالت نومید شده بودند در پی یافتن گریزگاهی آرامش بخش بودند تا در آن فضای امن الهی فارغ البال از شر دولتمردان فاسد و ظالم، به تصفیهٔ نفس و استکمال روح بپردازند. بدین ترتیب دامنهٔ این حرکت وسعت یافت تا آنجا که حتی فرقه‌های گوناگون اعم از اهل حدیث وکلام نیزکه مصداق آیهٔ شریفه **«والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا»** در جستجوی حبل‌المتین الهی بودند به دامن پر مهر تصوف و عرفان پناه آوردند. زیرا این مکتب می‌گفت: «هرکه در این خانه «خانقاه» آید نانش دهید و از ایمانش نپرسید» این برخورد اسلامی و انسانی که با نیاز فطرت در جهت درونی منطبق بوده و ذوق و شوق را بر می‌انگیخت و چون با شعر و ادب جلوه می‌یافت و با اندیشه‌های بلند ایرانی و مسیحی و نو افلاطونیان رنگ آمیزی شده بود باطن گرایان و معنی‌گرایان وگروندگان کمال و جمال و حقیقت را به زاویه و خانقاه صوفیان که جز رضای خدا و خدمت به خلق نمی‌خواستند کشاند و بدین ترتیب ضمن حفظ میراث اسلامی توجه روشنفکران زمان از هر آئین و مسلک را هم به خود اسلام معطوف داشت تا بفهمند آن جذابیّت‌های اندیشه و تفکرکه در آراء هندوان و یونانیان و ایرانیان وجود دارد همه در اسلام بر اصل «چونکه صد آمد نود هم نزد ماست» بنحو اتم و اکمل وجود دارد و همین موجب بقاء و استحکام مکتب تصوف شد و جبران خشک مغزی متعصبان را که با تعصب کور خود مردم را از اسلام بری کرده بدامان کفر و زندقه والحاد می‌انداختند نمود. مسلم است اقبال مردم با آنها که سخنشان سخن دل و فطرت و منطبق بر عمل است و جانشان را درکوره دین سوخته‌اند «نه اینکه دین را بدنیا بفروشند» موجب می‌گرددکه طرفداران بسیار پیدا کنند و چون مکتبی بسیار مورد توجه قرارگرفت تقلید و تشبّه بدان بیشتر می‌شود. لذا بتدریج متصوف و مستصوف در بین صوفیان پدید آمدند. که در واقع اسرار نما بودند نه اسراردان و متعارف بودند نه عارف و حداکثر زاهد و عابد بودند نه عارف. چنانکه جلابی هجویری درکشف المحجوب می‌نویسد: «صوفی نامی است که کاملان ولایت را، و عاشقان اولیاء را بدین نام خوانند واهل آن در این درجه بر سه قسم است: یکی صوفی و دیگری متصوف و سه دیگر مستصوف. و صوفی آن بود که از خود فانی و به حق باقی و از قبضه طبایع رسته و بحقیقت حقایق پیوسته. و متصوف آنست که بر مجاهدت این درجه را می‌طلبد و مستصوف آنکه از برای مال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو از هیچ معنی خبر ندارد تا حدی که گفته‌اند: مستصوف نزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و آنچه این کند به نزدیک وی هوس بود و به نزدیک دیگران چون گرگ پرفسادکه هه همتش دریدن و لختی مردار خوردن باشد«۲۳».

قشیری نیز بیانی بدین مضمون دارد و غزالی و سعدی و حافظ و مولوی و جامی و سایر بزرگان صوفیه برای نشان دادن صوفیان حقیقی از متصوفین و مستصوفین و متشبهین به تصوف و مرائیان حکایات جالب و طنزهای نیکو آورده‌اند.

ماحصل کلام اینکه مولوی فرماید:

از هزاران تن یکیشان صوفیند مابقی در سایه وی می‌زیند

و البته از هزاران صوفی یکی به مقام عارف باللّه می‌رسد و انسان کامل و قطب زمان و صاحب ولایت می‌شود.

زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست انوار قدم

و لذا همانطورکه ذکر شد احادیث بسیار در وصف فقراء الی اللّه و صوفیان بحق مصفا و عارفان سوختهٔ حب اللّه ذکر شده که عبارتند از :

۱- پیغمبر اکرم فرمود: **«من اراد ان یجلس مع اللّه فلیجلس مع اهل التصوف»** یعنی: هرکه می‌خواهد با خدا همنشین باشد با اهل تصوف بنشیند «قبلاً صحت عقلی آن ذکر شد» مولوی همین حدیث را بنحو عالی به نظم کشیده.

۲- ابن ابی جمهور احسائی درکتاب غوالی اللیالی از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام آورده است که فرمود: تصوف بر چهار حرف است: تاء، صاد، واو، فاء... «قبلاً ذکر شد»«۲۴».

۳- از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام درباره تصوف سؤال شد فرود: صوفی کسی است که لباس پشمینه رابا صفای قلب پوشد و دنیا را پشت سر اندازد.

۴- حضرت سجاد در صحیفه و مناجات خمسة عشره «۱۵ گانه» مقام اهل سلوک که اهل ذکرند می‌ستاید و از جمله می‌فرماید: **«الهی فالینا ذکرک من الخلاء و الملاء والیل والنهار والاعان والاسرار و فی السراء والضراء و آنسنا بالذکر الخفی»** یعنی خدایا خود را در تنهائی و انجمن، روز و شب، آشکار و پنهان، خوشی و ناخوشی، در دل ما انداز و ما را به ذکر خفی مأنوس گردان. ۵- رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود **«لاتطعنوا اهل التصوف والخرق، فان اخلاقهم اخلاق الانبیاء و لباسهم لباس الانبیاء»** یعنی: طعنه نزنید به اهل تصوف و خرقه پوشان و بدرستیکه اخلاق آنها اخلاق انبیاء و لباس آنها لباس انبیاء است. در مورد فقرای الی اللّه که صوفیانند غیر از آیات ۳۵ فاطر و ۲۷۳ بقره و ۷۵ نحل و ۵۲ انعام و ۱۵و ۱۶ سجده و ۲۸ کهف، حدیث **«الفقر فخری و به افتخر علی سایر الانبیاء»** و حدیث **«اللهم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمره المساکین»** نیز نقل شده یعنی: بار خدایا مرا زنده کن به بینوائی و بمیران بمسکنت و مرا در زمره مسکینان محشور گردان «۲۵».

در مرود اهل ذکرکه صوفیانند صدها آیه و حدیث آمده «به المعجم المفهرس قرآن و حدیث ماده ذکر مراجعه شود» که از آنجمله است این آیه که می‌فرماید **«فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»** انبیاء آیه -۷ یعنی از اهل ذکر بپرسید اگر نمی‌دانید.

و در نکوهش آنان که ذکر را رها کنند آیات چندی آمده از جمله می‌فرماید: **«اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ»** «مجادله- آیه ۲۰».

۷- درکتب عرفا مبحث خاصی است که درباره اهمیت تصوف و فقر ذکر شده از جمله در رساله قشریه- کشف المحجوب- طبقات الصوفیه- شرح تعرف- تفسیرکشف الاسرار- اللمع- عوارف- مصباح الهدایه و دهها کتاب دیگر و در همه آنها از صوفی نماها و متشبهین به تصوف انتقاد شده چنانکه عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه

و جامی در نفحات به ارزیابی طبقات مردم از نظر دینداری پرداخته و آنها را به اصنافی چند تقسیم نموده‌اندکه عبارتند از: ۱ـ واصلان کاملان ۲ـ مجذوبان ۳ـ صوفیه ۴ـ ملامتیه ۵ـ زهّاد ۶ـ فقراء ۷ـ خدّام ۸ـ عبّاد. ضمناً متشبهه محق بصوفیان بنام متصوفه و متشبه مبطل بنام باطنیّه و مباحیّه ذکر شده «۲۶».

با توجه به اشارات فوق معلوم می‌شود آنچه در مذمت بعضی صوفیان از زبان ولیّ زمان و عارف بالله و انسان کامل و قطب زمان حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده اشاره به صوفی نماها و متشبهین به تصوف و ریاکاران است که نظیر این سخنان درباره مسلمانانی که خود را مؤمن قلمدادکرده و بایمان تظاهر می‌کردند تحت عنوان منافق در قرآن کریم آمده ودر بیانات پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه هدی علیهم‌السلام وجود دارد و مشایخ بزرگ نیز همواره از آنان تبری جسته‌اند و نگارنده حدود ۳۰ سال همه احادیثی که در مدح یا ذم تصوف بوده مطالعه و آنها را پهلوی هم نهاده و مقایسه علمی نموده‌ام لذا بطور قاطع می‌گویم: «قدح صوفیه از نوع شبهه موضوعی و مصداقی است نه حکمی، و مربوط به منحرفین از اساس تصوف، یعنی منحرفین از ولایت و بیعت و عمل باخلاص وگمراهان افتاده در ورطه افراط و تفریط می‌باشد». چنانکه مولانا محمد باقر مجلسی هر دو نوع اخبار مدح و قدح را آورده و پس از آنکه طریق حکما راکه صرفاً اطاعت از عقل باشد و مردود دانسته و روش مجتهدین و اخباریین را حد وسط دانسته که اگرکه بافراط و تفریط نکشد مجاز شمرده، طریق سوم راکه روش فقها و صوفیه است مورد قبول قرار داده می‌گوید: و جمعی از مسلمانان راکه عمل به ظواهر شرع نبوی کنند و به سنن و مستحبات عمل کنند و ترک مکروهات و مشبهات کنند و متوجه لذاید دنیا نگردند و پیوسته اوقات خود را صرف طاعات و عبادات کنند و از اکثر خلق که معاشرت ایشان موجب تلف شدن عمر است کناره جویند ایشان را مؤمن، زاهد و متقی گویند و مسمّیٰ بصوفیه نیز ساخته‌اند، زیرا در پوشش خود از نهایت قانعت به پشم که خشن‌تر وارزان ترین جامه‌هاست قناعت می‌کرده‌اند، و این جماعت زبده مردمند، ولکن چون در هر سلسله جمعی داخل می‌شوندکه آنها را ضایع می‌کنند، ود ر فرقه از سنی وشیعه و زیدی و صاحب مذاهب باطله می‌باشد تمیز میان آنها بایدکرد چنانکه علماء که اشراف مردمند میان ایشان بدترین خلق می‌باشند و یکی از علماء شیطان است و یکی ابوحنیفه. و همچنین میان صوفیه سنی و شیعه و ملحد می‌باشند و چنانچه سلسلهٔ شیعه در میان این امت از سلسله‌های دیگر ممتاز بوده‌اند همچنین سلسلهٔ صوفیه شیعه از غیر ایشان ممتاز بوده‌اند «۲۷».

ولی بهترین سخن را شیخ حیدر آملی آورده که می‌گوید: شیعی و صوفی دو اسم متغایرندکه مراد از ایشان حقیقت واحده است... اما فرقه حقیّه از ایشان یکیست و آن فرقه‌ایست که حامل اسرار سید مختار و ائمه اطهار باشدو... «جامع الاسرار و منبع الانوار».

البته بعضی از صوفیه شیعه تفضیلی هستند چنانچه ابن عربی هم برای رفع اشکال خلافت ابوبکر این رأی را پسندیده‌که آن مبتنی بر عقیده زید است که می‌گفت «امامت مفضول با وجود افضل جائز است» و می‌گفت: با اینکه علی بن ابیطالب افضل صحابه بود خلافت را به ابی‌بکر تفویض تفویض کرد برای مصلحتی که به آن معتقد بود و قاعده دینی که آن را رعایت می‌کرد بخاطر تسکین آتش فتنه و دلجوئی مردم بود. البته سخن زید هم مبتنی بر تقیه و توریه بخاطر وحدت بوده تا قیام را با جمع همه مسلمانان به نتیجه رساند ولی شیعه قبول نکرد و زیدگفت: **«رفضتنی»** و زان پس به شیعه مخالف وحدت رافضی اطلاق شد بهر حال زید لباس صوف می‌پوشید و زاهد بود چنانچه در مقاتل الطالبین «۲۸» آمده: هیچکدام از اهل نسک به پای زید نرسیدند. و سفیان ثوری «متوفی بسال ۱۴۱» یکی از زهّاد معروف که از اجله صوفیان و از یاران زید بود «۲۹» می‌گفت هر گاه خدا بخواهد خیری به این امت برسد امر این امت را در این مرد قرار می‌دهد و آیا جز عده‌ای برگزیدگان

شیعه او را درک کردند؟!... و نه تنها سفیان ثوری از زیدیه بود بلکه اگثر زهاد و عباد زمان طریقه وی را پسندیدند و محمد بن عبداللّه بن امام حسن معروف به نفس زکیّه که در زمان منصور قیام کرد و پسر او ابراهیم که هر دو شهید شدند از روش زید پیروی کردند. و چنانکه در مقاتل الطالبین آمده «۳۰»: محمدبن یحیی بن محمدبن عمر بن علی علیه‌السلام ملقب به صوفی در زمان رشید قیام کرد و محبوس و شهید شد و محمد بن امام جعفر صادق با ۲۰۰ تن از جارودیه که لباس صوف پوشیده و برخر سوار می‌شدند و از سیمایشان خیر ظاهر بود در سال دوست در مکه به موقع نماز خروج کردند و محمدبن قاسم که لباس صوف سفیدپوشیده بود و به صوفی معروف بود از انقلابیون زیدی بود «۳۱». پس آنچه گفته‌اند صوفیان تنبل و تن پرور و مخالف جهاد بوده‌اند کذب محض است و تاریخ درست عکس آنرا نشان می‌دهد زیرا از جنگلهائی که در جهت هوی نفس بوده و یا مجاز باجازه نبوده و یا در رکاب طاغوتها و خلفای جور بوده خودداری کرده‌اندگر چه کلابادی «۳۲» گفته: «که صوفیه بر ولایت «والی» خروج نمی‌کنند اگر چه ظالم باشد» ولی در عمل چنین نبوده و لااقل در بین صوفیان حقیقی که شیعه بوده و از نمجضر اهل بیت بهره‌مند شده‌اند چنین مطلبی درست نبوده. واگر قیام و جهادی نبوده طبق امر ولی حقیقی «امام» بوده. از طرفی جهادکه ضرورتاً با شمشیر نیست، چه اولاً جهاد اکبر همیشگی است ثانیاً جهاد با عمل صالح‌اند: **«مداد العلما افضل من دماء شهداء».** در قرن دوم آمیزش مسلمان با غیر مسلمانان و برخورد فرهنگها و ظهور داعیه داران حدیث وکلام و دیگر عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در اوائل قرن دوم آنچنان هرج و مرج عقیدتی در اسلام پدید آوردکه بعضی از آنها به هیچوجه با اصول اساسی اسلام مطابقت نداشت، مانند عقاید تعطیل و تشبیه، جبر مطلق واختیار مطلق، تجسم وارجاء و غلو و غیره وافکار الحادی، لذا بازگشت به حالات وافعال واعمال رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که در ابعاد شریعت و طریقت و درک حقیقت و معرفت ظهور داشت ضروری بود و صوفیان باین جهاد فرهنگی پرداختند و تشبه عملی نمودند. اگر چه اختناق حاکم و عدم اجازه حاکمان به جمع و تابت حدیث و جو فرصت طلبی حاکم مبتنی برخواست خلفا مانع از آن بودکه حافظان مخصوص کتاب و سنت که عترت بودند بوظیفه ولایت تشریعی و مرجعیت علمی خود جامه عمل پوشند ولی ضعف امویان و محیط نسبتاً آزاد اوائل قرن دوم هجری مجالی برای فعالیت علمی حضرت امام باقر و امام صادق علیه‌السلام فراهم آورد و قدرت یافتن عباسیان که خود را شیعه وانمود می‌کردند نیز موجب گردید تا شیعه پر و بالی یابد و از طرفی حکومت عباسیان اما ششم را بعلت پیشگوئی که کرده بود که عباسیان حکومت را بدست می‌گیرند و آنهم بصحت پیوست به لقب صادق ستوده و دستهای حضرت را جهت فعالیت فرهنگی «نه سیاسی» در اوائل تا حدی بازگذارند. حضرت امام ششم با دائر کردن کلاس درس، علمی را که سینه به سینه نقل شده بود به دانشجویان که عدد آنها را کلاً تا چهار هزار تن نقل کرده‌اند بشیوه مخروطی ارائه فرمود و اساس مکتب فقه، حکمت، حدیث و عرفان و علوم اسلامی را بنا نهاد، البته فقه و حدیث و علوم حتی حکمت با الفاظ قابل انتقال بود و عده بسیاری در این زمینه بکمال رسیدند ولی عرفان چون افاضه‌ای بود از باطن امام و جنبه شهودی و عینی داشته و مبتنی بر قابلیت و شدت زهد و عشق و تصفیه دل و ریاضات و نور باطن بود تنها خواص می‌توانستند از آن بهره‌مند شوند و بدیگران منتقل کنند. لذا در بین آنان کسانی چون بایزید بسطامی و جابربن حیان و شفیق بلخی و ابن سیرین و بهلول عاقل درخشیدند و زمخشری در ربیع الابرار بعد از بیان پایه‌های علمی امام جعفر صادق علیه‌السلام او را پیشقدم عرفان می‌داند ولی در واقع پیشوای طریقت و عرفان حضرت علی علیه‌السلام بود که گفتیم و پس از آن حضرت فرزندان ایشان. ولی صوفیان رسمی از عهد حضرت باقر علیه‌السلام معروف شدند. چنانکه آن حضرت ابراهیم ادهم را تربیت کرد. ما حصل کلام اینکه از حضرت امام صادق علیه‌السلام مکتب بصره وکوفه متأثر شد و بقول صاحب

کتاب صواعق المحرقه آن حضرت کلمات بسیاری در سلوک و معارف داشته، «۳۳» و بنا بنوشتهٔ حلیه الاولیاء «۳۴» ابوعلی رودباری و سفیان ثوری سند روایت خود را باو رسانده‌اند. و ضمناً مکتب زهد بصره وکوفه از وی و حضرت سجاد نشأت گرفته و صوفیان، توکل وتواضع را باو منسوب داشته‌اند. «۳۵» هجویری می‌نویسد: سیف سنت و جمال طریقت و معبر معرفت و مزین صفوت ابومحمد جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی الصادق. ویرا اشارت جمیل است اندر جملهٔ علوم... و ویرا کتب معرفت اندر بیان این طریقت. از وی روایت می‌آورند که گفت: **«من عرف اللّه عرض ممّن سواه»** یعنی: عارف معرض بود از غیر و منقطع از اسباب. پس عارف از خلق گسسته بود و بحق پیوسته، غیر را اندر دلش مقدار آن نباشد که بدان التفات کند... و هم از وی روایت آرند که گفت: **«لا یصحّ العبادة الاباتوبه»** عبادت جز بتوبه بدست نیاید. تا خداوند تعالی مقدم کرد توبه را بر عبادت زیرا که توبه بدایت مقامات و عبادت نهایت آن... و داود طائی بنزدیک وی آمد و گفت یا پسر رسول خدا مرا پندی ده که دلم سیاه شده است. «۳۶» پس معلوم می‌شود صوفیان آن زمان همهٔ علوم و معارف حقیقی را از آن حضرت داشته‌اند

شیخ عطار در تذکره الاولیا عرفان عملی را از حضرت امام صادق منشعب دانسته «منظور تصوف رسمی قرن دوّم است» بایزید را شاگرد او می‌داند و جریان ملاقات و تحصیل وی را نقل می‌کند «۳۷» و بطور کلّی عده‌ای از مورّخین وکلاً صوفیان شیعی عقیده دارند که حضرت پس از اجداد طاهرین از اولین عرفای دنیای اسلامی یا جزو اولین عرفای جهان اسلام بوده است که حدود مسائل فقه و عرفان را مشخص کرده است و دانشجویان غیر مسلمان از جمله صائبین هم داشته و بعضی جابربن حیّان را صائبی قلمداد می‌کنند. «۳۸» و شیخ ابوالحسن خرقانی حضرت را پیشوای عارفان نامیده می‌گوید: «مسلمان وکافر در محضر درس جعفر صادق علیه‌السلام حضور بهم رسانده و از خوان فضلش بهرمند می‌شدند» مصطفی الشیبی در کتاب الصله بین التصوف و التشیع با آوردن احادیث بسیار از آن حضرت او را پیشوای تصوف پس از علی علیه‌السلام معرفی نموده «۳۹» که چند نمونه از آنرا که محور افکار صوفیان بوده نقل می‌کنم:

۱- حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام فرمود: کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبادت و اشارت و لطائف و حقایق. پس عبادت برای عموم و اشارت برای خواصّ و لطایف برای اولیاء و حقایق مخصوص انبیاء است. این گفتار از قول علی علیه‌السلام است که فرمود: هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه چهار معانی در آن است. ظاهر و باطن و حدّ و مطلع. پس ظاهر، تلاوت آن و باطن، فهم آن و حدّ، احکام حلال و حرام و مطلع، مراد خدایتعالی از بنده همان است. «۱۸» و نیز حضرت مولی الموحدین فرمود: من قرآن ناطقم و من صراط مستقیم و... که همان جنبهٔ عرفانی و موجب تمسک شیعیان بوده است واساس تأویل و توجه باطن قرآن را موجب گردیده است.

۲- حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل فرمود که **«نحن معاشر الانبیاء تکلم النّاس علی قدر عقولهم»** «۴۱» که همان منبع تصوف درحفظ بیان اسرار و بیان آن باندازهٔ عقول است، البته حضرت امام باقر علیه‌السلام هم فرموده است: **«نحن امرنا لنکلّم الناس علی قدر عقولهم»** «۴۲» و حضرت امام صادق علیه‌السلام از قول رسول خدا فرمود: **«انّ حدیث آل محمد صعب مستصعب لا یحمله الا ملک مقرب او نبی مرسل او عبید امتحن اللّه قلبه للایمان».** «۴۳» و بدلیل عظمت مطلب و عدم درک دیگران و مسائل سیاسی، حضرت دستور به تقیّه و حفظ سرّ و راز دادند چنانکه عبداللّه بن ابی یعقور می‌گوید از ابا عبداللّه «امام صادق» علیه‌السلام شنیدم که می‌گفت: تقیه ترس مؤمن و تقیّه حرز مؤمن است وایمان ندارد بنده‌ای که تقیّه ندارد و فرمود: «تسبیح و همت بامر ما عبادت وکتمان سرّ ما جهاد در راه خداست.» «۴۴» و حفض امانت الهی و سرّ مکنون همانست که حضرت فرمود: «امر ما صعب مستصعب است که آن را جز ملک مقرب ونبی

مرسل و بنده مؤمنی که قلب او بایمان آزموده تحمل نمی‌کنند. پس هرگاه سرّی بر شما کشف گردید وامری بر شما آشکار شد به آن رو آورید و ظاهر سازید والا از بروز آن خودداری کنید «چنانکه کمیل و سلمان از اصحاب سرّ حضرت علی ؏ بودندکه پیشوایان تصوف وعرفانند» «۴۵» و اما تقیه هم به حفظ سرّ مربوط است که امری همیشگی است و هم مربوط به مسائل سیاسی و اجتماعی که موقتی و موضعی می‌باشد.

حضرت امام صادق ؏ در وهلهٔ اول بحفظ سرّ در همیشه اوقات و سپس به امر موقت سیاسی و اجتماعی نظر داشته و صوفیان بر این اساس طبق تأکید پیشوایان خویش ؏ هیچگاه سرّ را فاش نکرده و در مسألهٔ سیاسی نیز تقیه نموده تشیع خود را تا زمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شاه نعمت‌اللّه ولی و سید محمد نوربخش و سربداران یعنی در قرن هشتم و نهم که دیگر بساط خلافت عباسیان متعصب بر افتاده بود آشکار نکردند.

۳ـ حضرت امام جعفر صادق؏ سخنی درباره عبادت فرموده که مبتنی بر بیان جدش علی ؏ است که در مناجات می‌فرمود: **«الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنّتک لکن وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک»** یعنی: بارخدایا ترا نه از روی ترس از دوزخ و نه بخاطر طمع بهشت تو می‌پرستم بلکه از آنجهت ترا می‌پرستم و عبادت می‌کنم که شایستهٔ پرستش و عبادتی. «۴۶» و همان اساس اخلاص صوفیان گردید و اکثر عرفا همان عبارت را با تغییر صوری آورده و اساس مکتب تصوف وطریق خویش ساخته‌اند.

حضرت امام صادق ؏ می‌فرماید: **«العباد ثلاثه قوم عبدالله عزّ و جلّ خوفاً فتلک عبادة العبید و قوم عبدالله تبارک و تعالی طلباً للثواب فتلک عبادة الا جراء و قوم عبداللّه تعال حبا فتلک عبادة الاحرار و هی افضل العبادة»** «۴۷» یعنی: کسانیکه خدای را عبادت می‌کنند سه طایفه‌اند یک طایفه خدایتعالی را از ترس عبادت می‌کنند اینگونه عبادت بندگی بردگان است، طایفهٔ دیگر برای ثواب آخرت عبادت می‌کنند این عبادت مزدوران است. طایفهٔ سوم آن کسانندکه خدای را برای دوستی خدا عبادت کنند این عبادت آزادگان است و اینگونه عبادت بهترین و فاضلترین عبادتهاست.

۴ـ عدم تقیّد به لباس خاصّ. البته حضرت چون خود پیشوای تصوف و عرفان بود برای جلوگیری از انحراف و تقیّد به لباس که امری ظاهری بوده خود لباس خز می‌پوشید و سفیان ثوری بحضرت اعتراض کرد که لباس صوف را که پوشش اجدادت بود چرا ترک کردی؟ حضرت لباس گرانبهای خود را کنار زد و جامهٔ صوف که برای خدا در زیر پوشیده بود نشان داد. «۴۸»

۵ـ علم کیمیا و علم جفر و علم اعدادکه بعضی فرق صوفیهٔ در آن غور کردندگرچه توسط رسول اکرم ﷺ و حضرت علی ؏ و ائمه معصومین بخواص تدریس می‌شد ولی توسط حضرت امام صادق ؏ بکمال خود رسیده چنانکه جابربن حیان که صوفی بود یکی ازز شاگردان خاص حضرت بود که علم کیمیا را نزد آن حضرت آموخت و این نعمت از طرف خدایتعالی و توسط آن حضرت بایشان اعطا گردید زیرا چنانکه گفته‌اند هرکس شایسته اعطای چنین علمی نیست. این علم در زمان ادریس نبی به اوج کمال خود رسیده بود و البته این علم اختصاص به پیغمبران و اولیاء داشته است.

۶ـ عدّه‌ای از صوفیان حقیقی از حضرت امام صادق ؏ هم اخذ طریقت نموده‌اندگر چه کمیلیّه از طریق کمیل به علی ؏ منسوب و ادهمیه بوسیلهٔ ابراهیم ادهم به امام باقر ؏ منتسبند ولی بقیه سلسله‌ها به امام ششم و امام هشتم مربوط می‌باشند. چنانکه طیفوریّه از طریق بایزید به امام جعفر صادق ؏ می‌رسد. و بعضی از یاران حضرت امام جواد ؏ معاصر جنید می‌دانند و در تذکره الاولیاء هم طوری شرح حال بایزید ذکر شده که هم سقّای حضرت امام صادق است که حضرت بسال ۱۴۸ رحلت نموده و هم معاصر جنید است و وفات او بنا بقول جامی بسال ۲۶۳ می‌باشد و این دو تاریخ محال است ولی تحقیقات محققّین معلوم داشته که دو بایزید

معروف بوده‌اند چنانکه دو شیخ شهاب‌الدین و دو احمد غزالی. و حتی صاحب تاریخ عام‌الفیل چهار بایزید نوشته و صاحب معجم‌البلدان در ترجمهٔ بسطام نام دو بایزید بنام‌های طیفور بن عیسی بن سروشان «بایزید اکبر» و طیفور بن آدم بن عیسی بن علی زاهد بسطامی «بایزید اصغر» نام برده و صاحب تاریخ گزیده سال فوت بایزید اکبر را ۲۳۴ و ولادتش را ۱۳۱ دانسته. و فوت بایزید اصغر را در ۲۶۱ نوشته. «۴۹» اگر تاریخ وفات ۲۳۴ درست باشد اشکال این است که بایزید اکبر در جوانی خدمت امام جعفر صادق علیه‌السلام رسیده و آن درست نمی‌نماید. بهر حال اینکه بایزید اکبر خدمت امام جعفر صادق علیه‌السلام رسیده و آن درست نمی‌نماید. بهر حال اینکه بایزید اکبر خدمت حضرت صادق علیه‌السلام رسیده متفق علیه همهٔ محققین صوفیه است حال چه تاریخ وفات او ۲۳۴ باشد یا طبق نظر صاحب نفحات در سال ۱۷۴ در ختلان شهید شده باشد ولی تاریخ وفات در سال ۲۶۱ مطمئناً به ملاقات با حضرت امام صادق علیه‌السلام و شقیق بلخی «۱۵۳ ه» درست نمی‌باشد و به هر صورت در تاریخ احتمال سهو است ولی ذکر نام افرادی چون امام صادق علیه‌السلام و شقیق بلخی را نمی‌توان تحریف تاریخ دانست. حیدر بن علی آملی در کتاب جامع‌الاسرار و منبع الانوار نوشته که بایزید تلمیذ و سقّای حضرت امام صادق علیه‌السلام بوده «۵۰» و قاضی‌نوراللّه شوشتری می‌گوید: «سلطان بایزید در اوایل ایام سعادت از هرکس چیزی می‌پرسید تا به آیه **قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربی** «الشوری آیه ۲۲» رسید و حدیث **«انی تارک فیکم الثقلین...»** شنید پس دست تمسّک و اعتصام به عروة الوثقای متابعت اهل بیت زد و متوجه کعبه آمال و عاشق صادق امام جعفر صادق علیه‌السلام شد و مدتی در خدمت بایستاد و حق آن بواجبی گزارد تا روزی حضرت امام علیه‌السلام باو فرمود که بایزید آن کتاب را بیارکه بر طاق صفّه نهاده است شیخ عرض کرد کدام طاق؟ امام فرمود: مدتی است که با ما صحبت میداری طاق ندیده‌ای؟ شیخ گفت: من به نظارهٔ طاق و رواق نیامده‌ام مرا نظر به قبلهٔ حق است یعنی دل شما. امام در وی نظر فرمود وگفت: من در تو مجاهدتی و مساعدتی می‌بینم «مجاهده سیر بنده است و مساعده عنایت حق است پس صاحب مجاهده سیار باشد و صاحب عنایت طیار».«۵۱»

این داستان را عطار در تذکره الاولیاء نیز ذکرکرده است. بطور کلی بایزید موسّس سلسله طیفوریه «۵۲» و شطاریه «۵۳» که شعبه‌ای از آن است می‌باشد و سلسلهٔ نقش بندیه «۵۴» نیز با دو شجره نامه خود را به بایزید منسوب میدارند بعلاوه مکتب تصوف و عرفان خراسان راکه ابراهیم ادهم با عشق و شوق و ترک تعلقات پی افکنده بود، بایزید باوج اعتلاء رساند و بجائی رسیدکه گفت: **«سبحانی ما اعظم شأنی، و لیس فی جبّتی الا اللّه»** که مقام بقاء بعد از فنا برایش حاصل گردید و وحدت شهود او منجر به شهود وحدت وجود گردید. «در جای خود توضیح خواهم داد» و بدرجه‌ای رسیدکه جنید بغدادی که شیخ الطایفه لقب داشت و از بزرگان مکتب تصوف بغداد بود گفت: بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه. وگفت: نهایت میدان روندگان که به توحید در آیند بدایت میدان بایزید است. ابوسعیدابوالخیرگفت: «هجده هزار عالم از بایزید پر می‌بینم». مقام فناءو محو او را ذوالنون مصری بدینسان بیان داشت که: خدای برادرم بایزید را بیامرزدکه با جماعتی که در خدای عزّ و جلّ گم شده‌اند او نیزگم شده است.

حال که سخن از ابراهیم ادهم و با یزید بسطامی دو اعجوبهٔ بزرگ عالم عرفان و از جمله پیشتازان سکر و عشق و شوق و ذوق و اشراق و انقطاع و شکل دهنده مکتب تصوف خراسان بمیان آمد، خوب است نظری هر چند گذرا به سیر تاریخی ورود اسلام در آن سرزمین انداخته و زمینه‌های ذوقی و اشراقی ایرانیان خراسان و چگونگی پذیرش اسلام در بین آنان را مرود بررسی قرار دهیم تا مجموعهٔ علل و عواملی که مکتب تصوف و عرفان خراسان را بصورت مکتبی پوینده در آورد شناخته شود و ضمناً تأثیر مکتب بغدادکه خود ما حصل زهد

افراطی کوفه و بصره و خط سومی از میان غوغای جبر و اختیار وکفر و ایمان و سنت وامامت و خوف و رجا بود بر مکتب خراسان که جلوه‌های عشق و شوریدگی و سکر بر آن غالب بود مشخص گردد.
خراسان در عهد عثمان به سال ۳۰ هجری بتصرف مسلمانان درآمد مردم روشنفکر ایرانی که قرنها با مکتب نور زرتشت و اشراق حکمای ایرانی خوگرفته بودند و بعلت همسایگی با هند با هندوان و بودائیان ژرفترین اندیشه‌های فلسفی را از طریق وادها و اپانیشادها و آثار بودائیان شنیده وذهن را پرورش داده بودند اکنون که با مکتب جامع اسلام که ضمن اشتمال بر همه اندیشه‌های متعالی و بساطت دامنه و مبتنی بودن بروحی و شهود و تعلق، فرهنگ خاصّ سامی را هم همراه آورده بود روبرو گشتند. آن تشنگان معرفت بعلت دارا بودن مایه‌های تفکر فلسفی و عرفانی، سعی به شناخت اسلام نمودند و تعالیم اسلام را در قالب اندیشه‌های پختهٔ خود ریختند و با زبان فرهنگ خویش عرضه کردند و چون از مرکز حکومت دور بودند توانستند اسلام بیرنگ را صرفنظر از فرهنگ جاهلیت عرب که همراه مهاجمان بنام اسلام وارد می‌شد ایستادند، زیرا آینهٔ صافی داشتند و مردمی داشتند و مردی روشنفکر و آزاده بودند لذا می‌بینیم از سال چهلم هجری که علی ؑ بخاطر عدالتخواهی و رفع تبعیض به شهادت رسید مردم خراسان که آنحضرت را دادگر و حق‌طلب و پشتیبان علم و فرهنگ و جانشین بحق رسول خدا می‌دانستند انقلابات و شورش‌هائی «۵۶» علیه حکومت‌های ناسیونالیستی و قومی و نژادپرست و خودکامه امویان براه انداختند. این شورش‌ها نخست درکوفه مرکز موالیان «ایرانیان» و سپس در خراسان آغاز شد، معاویه حدود پنجاه هزار نفر از مردم بصره وکوفه را با خانواده‌هایشان بدانجا فرستاد «۵۷».
تا جلو شورش‌ها و انقلابات مردم عدالتخواه خراسان را بگیرد، بعد از شهادت حضرت امام حسین ؑ این شورش‌ها بیشتر شد. موالی کوفه به مختارکمک کردند ولی پس از سقوط مختار مصعب بن زبیر حدود ۴۰ هزار تن موالیان را گردن زد ولی خراسان دور از درگیری بود. گرچه هشام بن عبدالملک حدود ۲۰ هزار تن از مردم کوفه و بصره را ظاهراً جهت حمله به ترکهای خراسان فرستاد ولی آرامش کامل در آنجا حاکم نشد و وقتی که ابوهاشم بن محمد حنفیه علیه معاویه بپا خاست باوکمک کردند و سپس وقتی که بنی عباس بدنبال کار او دعاتی به خراسان فرستادکه از جمله آنها عبداللّ بن معاویه بود بسیاری از مردم خراسان پذیرفتند و دست به شورش‌هائی زدند و نیز وقتی یحیی فرزند زیدبن علی بن الحسین ؑ به خراسان رفت بسیاری از مردم خراسان بدو پیوستند با وجودی که یحیی در سال ۱۲۵ ه به شهادت رسید ولی حرکت ادامه داشت تا اینکه ابومسلم خراسانی با استفاده از روح تشیع و اعتماد بامامت ابراهیم امام عباسی و انگیزه ناسیونالیستی ایرانی علیه ظلم اعراب بپا خاست و از حضرت امام صادق ؑ دعوت بخلافت کرد. ولی چون قیام جنبه ناسیونالیستی همراه خود داشت مورد پذیرش حضرت قرار نگرفت زیرا اسلام آئینی جهان شمول و مخالف با هرگونه برتری نژادی و قومی معرفی شده بود. لذا عباسیان که بنام شیعه و وعدالت قیام کرده بودند بزودی علیه آن کمر بسته و ابومسلم خراسانی را ر سال ۱۳۶ هجری مظلومانه کشتند و صدها علوی را در زندانهای مخوف انداخته یا به شهادت رساندند. در این هنگام امام صادق ؑ امر به تقیه فرمودند ولی ولی مردم خراسان دست بردار نبودند بنام قیام علویان و ایرانیان شورشهائی بپا داشتند ولی هر بار با شکست و خیانت روبرو می‌شدند لذا ناچار با توجه به فرهنگ تقیه شیعی و ضرورت خودسازی به مبارزه فرهنگی پرداختند و جنگ فرهنگی آغازکردند تا ارزش حکومت ظالم طاغوت را با مبارزه منفی ضد ارزش، خنثی و حقیقت اسلام را در عمل ظهور دهند و چون این جهاد اکبر خود نوعی مبارزه منفی محسوب می‌شد لذا با توجه بارزش زهد و عبادت درست نقطه مقابل نظام ارزشی و عصیان و اسراف و طغیانی بود که خلفا و حکام بدان عصر به دو شکل ظهور داشت مکتب زهدکوفی که بر محور مجاهده و خوف از خدا بود و زهد بصری که محور حب وگریستن بود و

خراسانیان «ایرانیان» آن زهد اسلامی را بعنوان اصل پذیرفته و به زیور خصوصیات خاص فرهنگ ایرانی که مبتنی بر اصل نور بود آراستند و نیز نفی تعلقات بودائی که بوسیله معبد بودائی نو بیهار «نوبهار» به سمع مردم رسیده بود در اوج زهد اسلامی و نهاد شیعی خویش پذیرا گردیدند. و عبداللّه بن مبارک با وجودی که در خراسان ثروت و منزلتی داشت همه را رها کرده به کوفه که مرکز شیعیان بود و بدینوسیله زهد خراسانی را با تشیع کوفی بهم آمیخت و ابراهیم ادهم با ترک سلطنت بلخ و تسلط بر نفس خود سلطنت بر وجود یافت، او با گریز از تاج و تخت و پوشیدن لباس صوف و پذیرش فقرکه شعار زاهدان کوفه بود برای همیشه تاریخ، راه مبرازه با نفس وجهاد اکبر و اصغر را نشان داد و مکتب خراسان وکوفه را بهم پیوست.
گویند روزی ابراهیم ادهم کنار دریا نشسته بود وکفش پاره خود را می‌دوخت در جواب غافلی که بر سبیل مسخره گفت: «ثروت دنیا را رها کردی که چنین باشی؟» جواب داد اگر پادشاهان و فرزندانشان بدانند ما در چه نعمت و سروری هستیم با شمشیر به جنگ با ما می‌پردازند«۵۹»
دگر ازکسانی که در جهت اتصال تصوف و تشیع گام برداشت شقیق بلخی و فضیل عیاض بودند. شقیق بلخی «۱۹۴ه» هم مانند استادش ابراهیم ادهم ترک تعلقات گفته تجارت را رها کرد و به کوفه آمد و زهد خراسان و تشیع کوفه را بهم پیوست«۶۴». و از محضر پر فیض امام موسی بن جعفر ﷺ برهمند شد از او روایت کرد و بعداً در ماوراءالنهر به تهمت رفض «شیعه‌ای که سب خلفاء می‌کنند» به شهادت رسید. در تذکره الاولیاء جریان ملاقات وی را با هارون الرشید بیان داشته «۶۵» و نصایح او به هارون را که دلیل بر عظمت روحی وی و ناچیز شمردن مقام خلافت ظاهری هارون می‌باشد آورده است که در خاتمه شقیق بلخی می‌گوید پس چه نازی به ملکی که قیمتش یک شربت آب ا ست که بخوری و از تو آید و در همانجا نقل است که شقیق به مکه رفت و از آنجا مردمان بر وی جمع شدند و گفت: اینجا جستن روزی جهل است وکارکردن از بهر روزی حرام. ابراهیم ادهم به وی افتاد شقیق گفت: ای ابراهیم چه می‌کنی درکار معاش؟ گفت: اگر چیزی رسد شکرکنم و اگر نرسد صبرکنم. شقیق گفت سگان بلخ هم این کنندکه چون یابد مراعات کنند و دنبال جنبانند و اگر نیابند صبرکنند. ابراهیم گفت: پس شما چگونه کنی؟ گفت اگر ما را چیزی رسد ایثارکنیم و اگر نرسد شکرکنیم. ابراهیم برخاست و سر او ببوسید و گفت: بخدا تو استادی «۶۶»
و اما فضیل عیاض که راهزنی توبه کرده و در صف زاهدان و عارفان درآمده بود او نیز چون شقیق بلخی همه چیز رارها کرده و ترک تعلقات گفته بود طبق نقل تذکرت الاولیاء هارون‌الرشید را بخانه نمی‌پذیرفت و چون خود آمد چراغ خاموش کرد تا روی او را نه ببیند و سپس با نصایح نیش‌دار خود به هارون گفت: دیار اسلام چون خانه تست، و اهل آن خانه عیال تو، و معاملت با ایشان چنان کن که با پدر و برادر و فرزند... وگفت: بترس از خدای و جواب خدا را، هشیار باش روز قیامت حق تعالی از یکی یک مسلمانان باز پرسد و انصاف هر یک بطلبد اگر شبی پیر زنی در خانه بینوا خفته فردا دامن تو بگیرد و بر تو خصمی کند«۶۷»
مکتب بغداد:
مکتب کوفه که با زهد و مبتنی با حب و بکاء «دوستی با خدا واولیاء گریستن از خوف خدا» شروع شده بود در اواسط قرن دوم هجری صوف پوشی شکل اجتماعی خود را رسماً نشان داد. جابربن حیان و هاشم کوفی و عبدک صوفی با پوشیدن جامهٔ پشمین صوفی لقب یافتند «۶۸» البته دربارهٔ جابر بن حیان احوال مختلف آمده ابن الندیم در الفهرست او را صوفی خوانده و در خلاصة الاثر شاگرد امام صادق ﷺ نامیده «۶۹». در اخبار الحکماء امده که جابر بن حیان به علوم فلسفه اشراف داشت و از پیشوایان علوم باطنی بود که دارای مذهب صوفیه از اهل اسلام مانند حارث محاسبی وسهل ابن عبداللّه تستری و نظایر آنها بوده «۷۰». بطور کلی در

اکثر مآخذ جابر ابن حیان پیشوای علم کیمیا و طلسمات بوده که همان نیز مورد توجه صوفیان و علماء بعد قرار گرفته ولی جهت اینکه به صوفی معروف شده شاید بدلیل آن بوده که حکمت یونانی را که سوفیا می‌گویند می‌دانسته چنامکه ابوریحان بیرونی درکتاب تحقیق ماللهندگفته است سین در سوفیا و سوفی بعدها به صاد بدل شده و صوفی گردیده است لذا جابر بن حیان هم سوفی بوده بمعنی عالم به حکمت روحانی و هم صوفی «با صاد» به معنی زاهد سالک و آنچه یقیناً می‌توان گفت وی شاگرد امام صادق ﷺ بوده و چون در فلسفه و حکمت یونان تسلط داشته به سوفی یا صوفی ملقب شده و خود او را متقدمین نفوذ حکمت یونانی در عرفان اسلامی است.

ابوهاشم کوفی «۱۵۰ ه»: او اولین کسی است که لباس پشمینه پوشید بنا بنقل جامی «۷۱» اولین کسی که در شام خانقاه ساخت او بود. وی معاصر سفیان ثوری بود و فاسد العقیده بود لذا امام صادق فرمود: او فاسدالعقیده است و مذهبی را ایجاد می‌کندکه تصوف نامیده می‌شود که مبتنی بر عقیده خبیثه اوست «۷۲» او اموی و جبری و ظاهری و باطنی و سنی بوده «۷۳». این سخن حضرت نشان آن است که معرفت اللّه امری انتخابی و خودسری نیست بلکه اسرار الهی را خداوند به امین خود می‌سپارد و اوست که به صاحبان سر ارائه می‌دهد لذا باید عرفان و تصوف حقیقی از مقام ولایت اخذ شود و از اینرو صوفیانی که بیعت آنها مشخص بوده و سلسله آنها به علی ﷺ می‌رسد بر حقند وگرنه بر باطل می‌باشند.

۳ـ عبدک صوفی: مقدسی می‌گوید: محمد بن علی بن عبدک که شیعی و از متقدمان شیعه بود «۷۴». او می‌گفت: وقتی امام عادلی درکار نباشد هر چه در دنیا هست نه حلال نه حرام است«۷۵».

لوئی ماسینیون در دائره المعارف اسلامی اشاعه تصوف را در قرن دوم دانسته ضمن نام عبدک صوفی می‌گوید: این کلمه صوفی که در ابتدا درکوفه شایع شد قریب ۵۰ سال بعد اهمیت فوق‌العاده پیدا کرد، زیرا در این تاریخ مقصود از صوفیه جامه عرفای عراق بود در مقابل ملامتیه که عبارت بودند از عرفای خراسان، که از قرن چهارم ببعد دیگر این حد از میان رفته و مقصود صوفیه همه عرفای مسلمین بوده‌اند «۷۶».

محاسبی و جاحظ از فرقه نیمه شیعی عارفانه‌ای که درکوفه تأسیس شد و آخرین پیشوای آن فرقه عبدک صوفی متوفی ۲۰۵ ه بوده نام می‌برد «۷۷». البته شباهتی بین آنان و اصحاب اروفه از اصحاب اهل سرّ یونانیان و گنوستیک مسیحیت وجود داشته «۷۸» ولی تقلیدی نبوده بلکه نیاز به تقیه و حفظ سر و مبارزه منفی که همه طبق امر امام واجب الطاعه و مبتنی بر تقیه بود این چنین ایجاب می‌کرده است. بدین ترتیب بصره وکوفه و سپس بغدادکه جمع آن دو جامه بود مرکز مبارزه منفی و صوف پوشی و توجه به حکمت یونانی و زهد و تصوف شد تا آنکه شخصیتی چون معروف کرخی را به دنیای اسلام عرضه داشت و چون معروف کرخی از حضرت رضا ﷺ بیعت داشت و در واقع آن حضرت پیشوای طریقت بود و همانطورکه امام صادق ﷺ فقه جعفری را بنا نهاد آن حضرت عرفان شیعی را بنا نهاد و از اینرو طریقت تصوف معروفیه را رضویّه گفته‌اند.

«معروف کرخی»: معروف کرخی دست پرورده داود طائی می‌باشد «۷۹». که وی از اقران فضیل عیاض «۱۸۷م» و ابراهیم «۱۶۱م» و ازکبار مشایخ و سادات اهل تصوف بود«۸۰». وگویا در موقع عبور حضرت امام رضا ﷺ از بغداد، معروف کرخی همراه با دیگر شیعیان محله کرخ «که محله شیعه نشین بوده» خدمت حضرت رضا رسیده‌اند وکلاً بنا بنقل امام محمد غزالی در احیاءالعلوم و علامه حلی در شرح تجرید و ابن فهد حلی در التحصین و ابن ابی جمهور احسائی در مجلیٰ و سید حیدر آملی در جامع الاسرار و سید نوراالله شوشتری در مجالس المؤمنین و شیخ بهائی درکشکول و عطار در تذکرة الاولیاء و جامی در نفحات ابن خلکان در وفیات و فیروز آبادی در قاموس، معروف از خادمان حضرت «دربان بیت حضرت امام رضا» بوده و بنا

بنقل حبیب‌السیر در سال ۲۰۰ رحلت کرد «۸۱». در کشف المحجوب آمده: متعلق درگاه رضا و پرورده علی بن موسی الرضا ابو محفوظ معروف بن فیروزکوفی از قدمای سادات مشایخ بود. معروف به فتوت و مذکور به ورع و انابت، وی استاد سرّی سقطی و مرید داود طائی بوده است اندر ابتدا بیگانه بوده است بر دست علی بن موسی‌الرضاعلیه‌السلام اسلام آورده است سخت عزیز و ستوده بوده است «۸۲». عطار در تذکره می‌گوید: آن مقتدای صدر طریقت، آن رهنمای راه حقیقت، آن عارف اسرار شیخی، قطب وقت معروف کرخی بدست علی بن موسی الرضا مسلمان شد و آنگاه بدست داود طائی تربیت پیدا کرد «۸۳». البته این مطلب درست نیست چه داود طائی بسال ۱۶۵ وفات کرده ولی معروف کرخی پس از اینکه حضرت رضا به بغداد آمده خدمت ایشان رسیده چنانکه نقل است در زیر دست و پای مراجعین آنحضرت مجروح شده و سپس وفات یافته سال وفات او را سال ۲۰۰ یا ۲۱۰ نوشته‌اند. اینجا دو مسأله جای بحث است اول اینکه با وجود حضرت امام رضاعلیه‌السلام نمی‌توانسته قطب ناطق باشد ضمناً شهادت حضرت امام رضا علیه‌السلام سال ۲۰۳ ه بوده پس معروف نمی‌تواند جانشین حضرت در مسأله طریقت باشد و سلسله را ادامه دهد. پس باید معروف را شیخ‌المشایخ دانست، و مقام رسمی قطبیت باید از جنید بغدادی باشدکه در زمان غیبت رخ داده است. مسأله دیگراینکه معروف کرخی نمی‌تواند بعد از ملاقات حضرت رضا نزد داود طائی رفته باشد. پس باید قبل از سال ۱۶۵ که سال وفات داود طائی است نزد وی رفته و تربیت شده باشد پس موقع ملاقات با حضرت امام رضا علیه‌السلام مسلمان بوده. از اینکه نقل شده بدست حضرت امام رضا علیه‌السلام مسلمان شده به احتمال قریب به یقین تسلیم به بیعت ولویّه بوده است.

سرس سقطی: در کشف المحجوب درباره سرّی آمده: شیخ اهل حقایق و منقطع از جمله خلایق، ابوالحسن سرّی بن المفلس السقطی «رح» خال جنید بود و عالم به جملهٔ علوم و اندر تصوف ویرا شأنی عظیم است و ابتدا کسی که اندر تربیت مقامات و بسط احوال خوض کرد وی بود «رح» و بیشتر از مشایخ عراق مریدان وی‌اند. وی حبیب راعی را دیده بود و با وی صحبت داشته و مرید معروف کرخی بود. اندر بازار بغداد سقط فروشی کردی چون بازار بغداد بسوخت ویرا گفتند دکانت بسوخت. گفت: من فارغ شد از بند آن. چون نگاه کردند دکان وی نسوخته بود واز چهار سوی آن همهٔ دکانها بسوخته. چون آنچنان بدید هر چه داشت بدرویشان داد و تصوف اختیارکرد. «۸۴» عطار در تذکره می‌نویسد: وی امام اهل تصوف بود و در اصناف علم به کمال بود و دریای اندوه و درد وکوه حلم و ثبات. و اول کسی که در بغداد سخن حقایق و توحیدگفت او بود و بیشتر مشایخ عراق مرید وی بودند، وی جنید درباره سرّی می‌گوید: هیچکس را ندیدم در عبادت کاملتر از سرّی که ۹۸ سال بر او بگذشت که پهلو بر زمین ننهاد مگر در بیماری و مرگ وگفت: خواهم آنچه که بر دل مردمان باشد بر دل من بودی از اندوه که ایشان فارغ بودندی از اندوه. اگر برادری به نزد من آید و من دست به محاسن فرو آرم ترسم که نامم در جریده منافقان ثبت کنندو و بشر حافی گفت من از هیچکس سوال نکردم مگر از سرّی که زهد او را دانسته بودم که شاد شود چون چیزی از دست بدر رود.

و می‌گوید: روزی بازار بغداد آتش گرفت کسی نزد من آمدکه دکان تو نسوخت گفتم الحمدالله، و نادم و پشیمان شدم ازگفتن این کلام و تا کنون سی سال است که استغفار می‌کنم ازگفتن آن الحمدالله. ویرا با بیماران و نابینایان وگرها و زمین گیران انس بود و بر سر آنها دست می‌کشید و شفا می‌داد. «۸۵» وفات او را جامی در نفحات بسال ۲۵۳ ذکرکرده و میگوید چون که ۹۸ سال از عمرش گذشته باید تولدش سال ۱۵۵ باشد. چون معروف کرخی و سری سقطی در حیات امام مفترض الطاعه که قطب ناطق بالفعل زمان بوده حیات داشته‌اند، پس یا قطب صامت یا شیخ المشایخ بوده‌اند لذا باید سلسله از جنید بغدادی شروع شود که حضرت

صاحب‌الامر در غیبت بوده و قطب صامت محسوب می‌شده و جنیدکه از اصحاب سرّ بوده به دستگیری و ارشاد می‌پرداخته است.

قطب اوّل:

«جنید بغدادی»: پس از سرّی سقطی خواهر زاده‌اش جنید بغدادی بر مسند ارشاد نشست به القاب استاد الطریقه، سیدالطائفه، تاج العارفین، ساطان الطائفه، طاووس العلما، سلطان المحققین، و بحرالتوحید معروف گشت. «طرائق. تذکره. کشف المحجوب. رسالهٔ قشیریه. و غیره».

بنا به قول شیخ عطار «۸۶»درجه جنید از خال او سرّی «بنا به قول خودش» بالاتر بوده و بقول جلابی «۷۸»: جمله اهل طریقت بر امامت وی متفقند. و البته خود جنیدگفته است: «ما تصوف را به قال و قیل و جنگ و کارزار به دست نیاورده‌ایم و این راه راکسی بایدکه کتاب خدا را بر دست راست‌گرفته باشد و سنت مصطفی را بر دست چپ و در روشنائی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد نه در ظلمت بدعت.» و جنید می‌گفت: «شیخ ما در اصول، فروع و بلاکشیدن علی مرتضی است، با آنکه مشغول به حرب و ضرب بود از او چیزها بروز و ظهور نمود که هیچکس طاقت شنیدن آنرا ندارد، و اگر مرتضی این سخن نفرمود بکرامت اهل طریق را چه بودی که : **«لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً»** یعنی اگر پرده‌ها کنار رود باز بر یقین من افزوده نمی‌شود «۸۸».

ابوالقاسم قشیری می‌گوید: جنید می‌گفت ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم ازگرسگی و دست برداشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و در چشم آراسته بود گرفتیم.

از آداب آنجناب آن بود که پیوسته روزه داشتی و چون یاران در آمدندی روزه‌گشادی وگفتی «فضل مساعدت از یاران کم از فضل روزه نبود» «البته نه روزه ماه رمضان که همه روزه بودند». و دیگر آنکه مرقع نپوشید و جامه برسم علما در بر می‌نمودی تا جمعی گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر بخاطر اصحاب مرقع در پوشی فرمود: اگر بدانی که به ترقع کار برآمدی از آهن و آتش لباس ساختمی و در پوشیدمی و لیکن هر ساعت در لباس ما همی نداکندکه لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقه، و خلاصه در تربیت مریدان و سالکان چنان اقتداری داشت که دقیقه‌ای فروگذار نفرمودی و در جزئیات وکلیات حاات هر یک بنحوی احاطه و تصرف نمودی که قدمی از شاهراه شریعت و طریقت و حقیقت بانحراف و لغزش نگذاشتی. و باز قشیری می‌گوید: او می‌گفت اگر من هزار سال بزیم از اعمال یک ذره کم نکنم مگر از آن باز دارند. وگفت هرکی حافظ قرآن نباشد و حدیث ننوشته باشد بوی اقتدا میکنیدکه علم ما تعبد است به کتاب و سنت. و ابوبکر عطوفی گوید: که بنزدیک جنید بودم وقت وفات وی قرآن ختم کرد و از سوره بقره هفتاد آیه بخواند «۸۹». وی در سال ۲۹۷ وفات یافت.

خلاصه طریق او بقول عطار بر صحو است بر خلاف طیفوریان که اصحاب بایزیدند و طریق آنا بر محو و سکر است.

جنید بغدادی مصاحب حارث محاسبی و محمد قصاب بوده و خراز و رویم و شبلی و ابوعلی رودباری و ابوعلی دقاق و ابوعمر اخلاطی و ابوبکر عطوفی و جریری و سهل بن عبداللّه تستری و ابوبکرکتابی و عمرو بن عثمان مکی و حسین بن منصور حلاج و جعفر بن نصیر و ابوسعید حراز از مصاحبین و تربیت‌شدگان ویند. وی ده هزار مرید صادق داشت. و طبق نوشته صاحب طرائق از جنید قریب ۹ نفر مجاز بودند و از هر یک شعبه‌ای جدا شده. ۱ـ شیخ ممشاد دینوری ۲ـ شیخ ابوعلی رودباری ۳ـ شیخ رویم بن احمد بن زید ۴ـ شیخ ابوبکر شبلی ۵ـ شیخ ابو عبداللّه بن محمد ۶ـ شیخ ابوعمر محمد بن ابراهیم زجاجی نیشابوری ۷ـ شیخ محمد بن احمد بن

جریری ۸ـ شیخ ابو محمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی ۹ـ شیخ ابو عبدالله خفیف و بنا بقولی ابوبکر واسطی هم از این دسته است. چنانکه صاحب طرائق می‌گوید

حدود ۴۰۰ نفر در مجلس واحد صحبت جنید را درک کردند «۹۰». خلاصه اینکه قرن دوم با معروف کرخی به پایان رسید و قرن سوم با رحلت شیخ‌الطائفه جنید «۲۹۸ یا ۲۹۹» تقریباً پایان یافت و سلسله‌های مختلف بوسیله شاگردان و مریدان جنید پدید آمد. بطور کلی بزرگان عرفا که در قرن سوم می‌زیستند و اندیشه‌های آنان در پرورش مکتب تصوف مؤثر بود به تربیت سال وفات عبارت بودند از فتح: فتح بن علی موصلی «۲۲۰ه» بشربن حارث«۲۲۷ه» احمدبن ابی الجواری«۲۳۰ه» حاتم بن عنوان اصم «۲۲۷ه» ابوحامد بلخی «۲۴۰ه» ابوالعباس حمزه بن محمد هروی«۲۴۱ه» حارث محاسبی«۲۴۳ه» ذوالنون مصری «۲۴۵ه» ابوتراب نخشبی«۲۴۵ه» سرّی سقطی استاد جنید «۲۵۳ه» ذکریا بن یحیی هروی «۲۵۵ه» یحیی بن معاذ رازی «۲۵۸ه» بایزید بسطامی اصغر «۲۶۱ه» ابوحفص حداد «۲۶۴ه» ابواسحاق نیشابوری «۲۶۵ه» شاه شجاع کرمانی «۳۰۰-۲۷۰ه» حمدون قصار «۲۷۱ه» فتح بن شعرف مروزی «۲۷۳ه» علی بن سهیل اصفهانی «۲۸۰ه» سهیل بن عبداللّ تستری «۲۸۳ه» محمد بن علی حکیم ترمذی «۲۸۵ه» ابو سعید خراز «۲۸۹ه» عباس بن حمزه نیشابوری «۲۸۸ه» ابوحمزه بغدادی «۲۸۹ه» ابوحمزه خراسانی «۲۹۰ه» ابراهیم خواص «۲۹۱ه» ابوالحسین نوری «۲۹۵ه» عمرو بن عثمان مکی «۲۹۹ه» ابوعثمان حیری «۲۹۸ه» ابوالعباس بن مسروق طوسی «۲۹۹ه» ابوعبدالله مغربی «۲۹۹ه» ممشاد دینوزی «۲۹۹ه» «۹۱».

تعلیقات فصل سوّم

۱ـ کیسانیه: معتقدندکه بعد از علی بن ابی طالب پسرش محمد حنفیه از آنروزکه در جنگ جمل در بصره پرچم پدر را بدست داشت امام شد، بعضی هم امامت او را پس از امام حسین علیه‌السلام می‌دانند و عموماً معتقدندکه وی غایب شده است. آنان خلافت مفضول را بر فاضل جائز می‌دانستند و لذا خلافت خلفای راشدین را با بودن علی علیه‌السلام بدون اشکال می‌دانستند.

۲ـ زیدیّه: معتقد بامامت زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام پس از پدر بوده وکسی را امام‌کسی‌دانندکه قیام به سیف نماید. آنان نیز شیعه تفصیلیه بوده خلافت مفضول را بر فاضل جایز می‌دانستند.

۳ـ مرجئه: دسته‌ای بودندکه در نزاع بین خوارج و شیعه و معتزله و دیگر احزاب بیطرف بوده می‌گفتند: تعیین کفر و ایمان و تشخیص هدایت و ضلالت وکفر و ایمان مردم روا نیست حکم هرکس رابابد بخدا واگذارکرد و هرکس شهادتین گفت مومن است.

۴ـ حضرت امام صادق: خلاصه شرح حال او قبلاً بیان شد حضرت اساس فقه را بر مبنای اخبار آل محمد بنا کرد.

۵ـ ابوحنیفه نعمان بن ثابت «۱۵۰-۸۰ه» که در استنباط مسائل دینی به رأی و قیاس و اجتهاد معتقد بود.

۶ـ مالک بن انس پیشوای فرقه مالکی است که بسال ۱۷۹ وفات کرده است.

۷ـ امام عبداللّه بن محمد بن ادریس شافعی در سال ۲۰۴ رحلت کرده او سالها بین علویان بوده و اخبار اهل بیت را با دیگر اخبار پذیرفته لذا طریقه وی در فقه به شیعه نزدیکتر است.

۸ـ امام حنبل متوفی بسال ۲۴۱- در فقه به ظواهر حدیث نظر داشت.

۹ـ مجالس المومنین ج۲ ص۲۴ و طرائق جلد۲ صفحات ۱۱۰-۱۰۹.

۱۰ـ عدة الداعی تألیف ابن فهد حلی – طرائق الحقائق جلد ۲ ص ۱۱۰-۱۰۹.

۱۱ـ مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۷-۲۰.

۱۲ـ الصله بین التصوف و التشیع جزء الثانی ص ۱۲.

۱۳ـ جارودیّه: گروهی از زیدیان منسوب به ابوالجارود، زیاد بن ابی زیاد خراسانی «منتهی‌الارب». آنان بامامت علی و امام حسن و امام حسین علیه‌السلام و فرزندان حسنین که شمشیرکشند معتقدند «الفرق بین الفرق ص۲۴».

۱۴ـ بین التصوف و التشیع ج ۲ ص ۱۳.

۱۵ـ اسماعیلیه: شیعه سبعیه «هفت امامی» هستندکه بعد از امام صادق علیه‌السلام اسماعیل پسر بزرگ آن حضرت را که در حیات امام وفات یافت امام هفتم می‌دانند و شاخه‌ای از اسماعیلیه او را قائم منتظر می‌دانند.

۱۶ـ افطیحه: پیروان عبدالله افطح پسر امام صادق علیه‌السلام که او را بسال ۱۴۸ وفات یافت بعد از حضرت امام صادق علیه‌السلام امام می‌دانستند.

۱۷ـ مبیضّه«سفید جامگان» گروهی بودند از ثنویه از اصحاب مبرقع که جامه‌های سفید می‌پوشیدند ضد مسودّه از عباسیان «منتهی الارب».

۱۸ـ مسودّه «سیاه جامگان: بنی عباس را گویند چرا که شعار آنها سیاه بود و لباس سیاه می‌پوشیدند«ناظم الاطباء» ضد مبیضه یا ضد اصحاب مبرقع.

۱۹ـ محمره «سرخ جامگان»: فرقه‌ای از خرمیّه یعنی پیروان بابک خرّم دین بودندکه درفش خود را سرخ رنگ کردند «لسان العرب».
۲۰ـ عوارف المعارف ص ۲۵.
۲۱ـ فروع کافی ج ۵ باب المعیشه و تحف العقول ص ۳۵۴-۳۴۸.
۲۲ـ کشف المحجوب باب مرقعه داشتن.
۲۳ـ کشف المحجوب ص ۴۰.
۲۴ـ بشارت المصطفی و غوالی الآلی ص ۱۹۳-۱۹۱ طرائق ج ۱.
۲۵ـ رساله قشریه ص ۴۵۲ وکشف المحجوب ص ۱۹ ضمناً حدیث «الفقر فخری» در مجمع البحرین طریحی و حدیث «الهم احینی مسکیناً» در جامع الصغیر ذکر شده و در نهج الفصاحه با تغییری آمده.
۲۶ـ نفحات الانس ص ۱۷-۷.
۲۷ـ طرائق ج ۱ص۲۸۰-۲۸۱.
۲۸ـ مقاتل الطالبین ص ۱۲۸.
۲۹ـ المصدر نفسه ۱۴۶ بنقل از الصّله بین التصوف جزء ۱ ص ۱۸۰.
۳۰ـ مقاتل الطالبین ص ۴۰۸.
۳۱ـ الصله جزء ۱ ص ۱۸۳.
۳۲ـ التعرف ص ۳۳.
۳۳ـ صواعق المحرقه ص ۱۹۹.
۳۴ـ حلیة الاولیاء ج ۳ ص ۱۸۱.
۳۵ـ الصله بین التصوف ج ۱ ص ۱۷۴.
۳۶ـ کشف المحجوب ص ۹۵.
۳۷ـ تذکرة الاولیاء- شرح حال امام صادق علیه‌السلام و شرح حال بایزید بسطامی.
۳۸ـ مغز متفکر جهان شیعه ص ۸۰.
۳۹ـ الصله بین التصوف ج ۱ ص ۷۶ به بعد.
۴۰ـ حقایق التفسیر ص ۵- و مقدمه تفسیر بیان السعاده.
۴۱ـ سفینه البحار ج ۲ ص ۲۱۴.
۴۲ـ همان مأخذ هماه جلد و صفحه.
۴۳ـ سفینة البحار ج ۲ ص ۲۹ و جامع الاسرار.
۴۴ـ طرائق ج ۱ ص ۱۵۸-۱۵۷.
۴۵ـ طرائق الحقایق ج ۱ ص ۳۱۵.
۴۶ـ وافی و حقایق از فیض کاشانی.
۴۷ـ وافی از فیض کاشانی.
۴۸ـ مأخذ در شماره ۲۱ ذکر شد.
۴۹ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۴۳۲-۴۲۱.
۵۰ـ جامع الاسرار و منبع‌الانوار.
۵۱ـ مجالس المؤمنین: ترجمه حال بایزید.

۵۲ـ طیفوریّه: سلسله طیفوریه از طریق بایزید طیفور بسطامی گسترش یافت. در بستان السیاحه این سلسله را بعد از حضرت صادق علیه‌السلام و بایزید تا ابوبکر خوافی ذکرکرده و صاحب طرائق «ج ۲ ص ۱۵۱» آنرا آورده اما سلسله را بنوع دیگر باینصورت آورده است: بایزید از از شقیق بلخی و او از حارث محاسبی و او از بشر حافی و او از سری سقطی و او از معروف کرخی و او از فضیل عیاض و او از ذونالنون مصری و او از ابراهیم ادهم و او از حسن بصری و او از امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام اخذ طریقت کرده. ولی شجره مغلوط و ممکن است منظور بایزید دوم باشد. ثانیاً معروف کرخی چنانکه قبلاً ذکر شد بیعت با حضرت امام رضا علیه‌السلام نمود. البته ممکن است از صحبت فضیل بهره‌مند شده باشد.

۵۳ـ شطاریه شعبه‌ای از طیفوریه است، بعضی را شطاریه طبسیّه گیلکیه خوانند و برخی را عشقیه دانند. و این سلسله از بایزید بدینصورت آمده: شیخ محمد مغربی. شیخ اعرابی دمشقی. مولانا ترک الطوسی. شیخ ابوالحسن العشقی. «عشقیه». شیخ خداقلی ماوراء النهری. شیخ محمد عاشق. شیخ محمد فاریابی. شیخ شاه عبداللّه شطاری، که شطاریه از نام اوست «طرائق ج ۲ ص ۱۵۱».

۵۴ـ نقش بندیه: این سلسله منسوبند به شیخ بهاء الدین نقش بندکه این سلسله به چند وجه آمده یکی آنکه به حضرت امام صادق علیه‌السلام و پیش از او امام باقر تا حضرت علی علیه‌السلام می‌رسد. نسب دیگر اینکه از حضرت امام صادق علیه‌السلام به قاسم بن محمد بن ابوبکر و بدینوسیله به ابوبکر می‌رسد. و سه دسته‌اند اکثریت آنها اهل سنت و جماعتند و بسیار به شریعت و طریقت پای بند و ذکر خفی و مراقبه دارند، بعضی قلندریه‌اند و اعتنائی به شریعت ندارند وکمی هم شیعه «طرائق ج ۲ ص ۲۵۵- ۲۵۱».

۵۵ـ تذکرة الاولیاء شرح حال بایزید بسطامی.

۵۶ـ فتوح‌البلدان ص ۳۹۴.

۵۷ـ فتوح البلدان ص ۴۱۸ و تاریخ العرب ج ۲ ص ۳۹۲.

۵۸ـ فتوح البلدان – ۴۱۸.

۵۹ـ برای اطلاع بیشتر به شرح احوال بایزید وابراهیم ادهم به تذکرة الاولیاء و نیز برای اطلاع به حالات ابراهیم ادهم به ص ۱۲۷-۱۰۲ مثنوی معنوی «میرخانی» دفتر چهارم سبب هجرت ابراهیم ادهم و ترک مال خراسان مراجعه شود.

۶۰ـ الصله بین التصوّف ص ۳۵۲.

۶۱ـ مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۴.

۶۲ـ عدة الداعی بنقل از روضات الجنات ج ۱ ص ۲۲۵.

۶۳ـ روضات الجنان ج ۱ ص ۲۵.

۶۴ـ الصلة بین التصوف جزء اول ص ۳۵۲- ۳۵۵.

۶۵ـ روضات الجنان ص ۳۲۸.

۶۶ـ تذکرة الولیاء شرح حال شقیق بلخی ص ۲۳۲- ۲۳۸.

۶۷ـ تذکرة الاولیاء شرح حتال فضیل عیاض ص ۸۹- ۱۰۱.

۶۸ـ الفهرست ص ۴۹۸.

۶۹ـ خلاصه الاثر ج ۱ ص ۲۳۱.

۷۰ـ اخبار الحکماء ص ۱۱۱.

۷۱ـ نفحات از جامی ص ۳۸.

۷۲- حر عاملی در رساله ص ۱۹.
۷۳- طرائق الحقائق ج ۱ ص ۲۰۹- ۲۱۰.
۷۴- الانساب مادهٔ عبدک.
۷۵- تعریفات جرجانی ص ۱۱۲.
۷۶- دائره المعارف اسلامی ماده عبدک.
۷۷- سخنی در تصوف «تاریخ تصوف» دکتر قاسم غنی.
۷۸- همان مأخذ ص ۱۵۱.
۷۹- متوفی بسال ۱۹۵ بنا بنقل جامی در نفحات.
۸۰- کشف المحجوب ص ۱۳۶ تا ۱۳۷.
۸۱- طرائق ج ۲ ص ۳۰۳.
۸۲- کشف المحجوب ص ۱۴۱.
۸۳- تذکرة الاولیاء شرح حال معروف کرخی.
۸۴- کشف المحجوب شرح حال سرّی سقطی.
۸۵- تذکرة الاولیاء شرح حال سری سقطی.
۸۶- تذکرة الاولیاء شرح حال جنی بغدادی.
۸۷- کشف المحجوب شرح حال جنید بغدادی.
۸۸- تذکرة الاولیاء ص ۳۰- ۴۸.
۸۹- رساله قشریه ص ۵۱- ۵۳.
۹۰- طرائق ج ۲ ص ۳۳۱.
۹۱- اسامی ازکشف المحجوب. رساله قشریه. طبقات الصوفیه. حلیة الاولیاء. تذکرة الاولیاء. نفحات الانس. طرائق و... اخذ شده.

فصل چهارم

بررسی اجمالی تصوف در قرن چهارم

تشکیلات تصوف مقام اولیاء و اقطاب

قرن چهارم عصر ظهور فرهنگ‌های مختلف اسلامی و ارتباط و التقاط اندیشه‌های مختلف کلامی و فلسفی و فقهی و عرفان عملی و توسعه خانقاهها و تشکیلات صوفیه است. دوران آزادی عقیده و در زمان مأمون و سپس ضعف خلفاء در قرن چهارم و بر روی کار آمدن حکومت‌های ایرانی و خلفای فاطمی موجب بروز و ظهور اندیشه های مکنونه نهفته در ضمائر مسلمانان بویژه ایرانیان شدکه برآیندی از زیر بنای فرهنگ دیرینه محیط و ترکیبی از مجموعه فرهنگهای سرزمینهای اسلامی بود، و همین مجموعه منتجه‌ای بود که بشکل فرهنگ اسلامی و مبانی عویق شیعی و عرفانی تا بحال درخشیده است. از طرفی ایرانیان روشنفکر بعلت مسابقه تاریخی پر افتخار خود و وسعت دید و عظمت فکر توانستند اسلام پویا وگسترده را پاسخگوی نیاز فکری شناسدکه در جامعیت خود همه ادیان و مکاتب فلسفی را جا می‌داد لذا آنان ادیان مسیحیت و زردشتی و نیز آراء مزدکی و مانوی و سایر اندیشه‌های قدیمی را که با روحیه خودشان بعلت یک نهاد تاریخی ارتباط داشت و در مکتب جامع اسلامی می‌گنجید برای بسط نظر پذیرفتند و در آن میان مردم خراسان که نزدیکتر به بودائیان بوده‌اند آن مقدار از حکمت هندی را که متناسب با اصول اندیشه های اسلامی بوده دریافتند و برای تبیین اندیشه خود از آن استفاده کردند. مسلمانان در مناطق غربی و بغداد از حکمای مشّاء و اشراق و اصحاب اروفه و فیثاغورثیان و نوافلاطونیان جهت منطقی نمودن آراء خود بهره جستند و بنای حکمت و عرفان نظری را از اشارات اشراقی به عبارت هماهنگ استدلالی کشاندند و آنچنان عرفان مسیحی، عارفان اسلامی را مجذوب خود کرد که حارث محاسبی «۲۴۲ه» افکار مسیح را درکتاب «الرعایه لحقوق اللّه» بعنوان استشهاد آورده و حکیم ترمذی حضرت عیسی را بعنوان خاتم الاولیاء مطرح نمود و نظریات فیض و صدور و تقابل و توی دو جهان صغیر وکبیر و عالم غیب و شهود که موضوع الهیات مسیحیت بود در بین حکماء و عرفا مطرح گردید و حلول و اتحاد در اندیشه بعضی راه یافت.. عقیده به مهدویت که بیشتر جنبه ساسی، اجتماعی داشت تا صرفاً مذهبی منجر به قیامها و از جمله خلافت فاطمی شد «۱». تشتّت آراء و عقاید و ترکیب و تداخل آنها با یکدیگر وکناره‌گیری علماء عارف از دستگاه حکومت خلفا موجب اتفاقاتی چند در زمینه تشکل و پیوند عرفا با یکدیگر بصورت‌های جدیدی شد.

اوّل موضوع قطبیت و شیخوخیت

آنچه صوفیان حقیقی خط‌مشی معرفت و عمل خود قرار داده بودند همان عرفان قرآن و سیره انبیاء و اولیاء بود و بقیه فرع محسوب می‌گردید و مسلماً افکار مسح نمی‌توانست از خط کلی آئین الهی وا خلاق اسلامی جدا فرض شود و لذا می‌بینیم که صوفیان سلسله طریقت خود را از آدم به خاتم بصورت کمون ولایت و ظهور شریعت و از علی عليه‌السلام بعنوان ظهور ولایت و طریقت در ظرف شریعت می‌دانند و معتقدندکه اصول معارف الهی از طریق تصفیه و تزکیه «تصوف» در عهد خود رسول خدا بر عهده علی عليه‌السلام بود زیرا او تنها کسی بود که

به محرحله عین‌الیقین بلکه به حق الیقین رسیده بود و پس از رسول خدا علی علیه‌السلام ولی و حجت و قطب عالم امکان بود که فرمود من قطب وسط آسیا هستم «نهج‌البلاغه خطبه شقشقیه» ولی چون ولی خدا و امام کلمه جامعی بوده بآنحضرت قطب خطاب نمی‌شده و همچنین به جانشینان آنحضرت تا امام غائب علیه‌السلام. و پس از غیبت اصطلاح قطب به جنید بغدادی اطلاق شدکه از نظر تاریخی دوران تکامل عرفانی و شکوفائی آن است ولی از همان آغاز شیوع اندیشه عارفانه بعلت محبوبیت عارفان حقیقی که از سرچشمه ولایت سیرآب بودند ریاکاران خود رسته بدون پیوند هم تنها با پوشیدن لباس پشمینه و بعض حرکات و اعمال، خود را صوفی معرفی کردند ضمناً گاه ساده‌لوحان صوفی قلمداد می‌شدند لذا تصوف در قرن سوم وچهارم بصورت تشکیلاتی درآمد و خانقاهها که مرکز تشکیلات بود ساخته شد و درجات تصوف که مبتنی بر طرح مسأله ولایت و قطبیت و شیخوخیت و رهبر بود پدید آمدکه عقائد و رفتار و اعمال آن طریقه را مشخص می‌ساخت و هر طریقه‌ای منسوب به پیشوای آن طریقه شد. قدیمی‌ترین کتابی که درباره سلسله‌های صوفیه و تشکیلات خانقاه در دست است کتاب اللمع از ابونصر سراج است او می‌گوید: «لقب اولیاء در مقام اول متعلق به انبیاء است که بواسطه عصمت و مقام ولی و رسالتی که دارند برگزیدگان حقند و در درجه بعد متعلق به آنهائی است که بواسطه ایمان صادق و تهذیب نفس وگذشتن از خودد و دلبستگی به حقایق ابدی از اولیاء محسوبند، اولیاء مقام قدسی داشته مقرب درگاه الهی بوده متعرف مادون خویش می‌باشند و چون در مقام فنا به دریا پیوسته‌اند خود دریا شده‌اند و خود مرکز دائره وجود و قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاءاللّه است و در هر زمان هم بیش از یک قطب وجود ندارد و بقیه یا مشایخند یا مدعی قطبیت«۲».

هجویری در مرد اولیاء می‌گوید: «از ایشان چهار هزارندکه مکتومانند و یکدیگر را نشناسد و جمال حال خود هم ندانند و اندرکل احوال از خود و از خلق مستورند. و باز می‌گوید: اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگا حق جل و جلاله، سیصد نفر ایشان را اخبار خوانند و چهارندکه ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرکه مر ایشانرا نقیب خوانند و یکی که او را قطب خوانند و این جمله یکدیگر را بشناسد و در امور باذن یکدیگر محتاج باشند». صاحب فتوحات در باب ۲۴۶ درباره اقطاب محمدی می‌گوید: اقطاب محمدی اقسام مختلف هستند ولی در هر عصری فقط یکی قطب است و ۱۲ قطب محمدی هستندکه مدار عالم جسمانی در دنیا و آخرت بر این ۱۲ نفر است و ابدال هفت نفرندکه چهار نفرشان از اوتاد و دو نفر آنها امام می باشند و یکی قطب است و شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق گوید: نجبا ۴۰ و نقبا ۳۰ نفرند «۳».

دوّم ساختن خانقاهها

۱ـ چون عامه مردم مسلمان و بویژه حق‌طلبان معرفت، بانحراف کشاندن مساجد را در عصر خلفای جور و ستمکار می‌دیدند و از مسجد جز اعتلای نام خلیفه‌های اموی و عباسی و تفرقه‌افکنی و دشمنی با مردان خدا و توطئه قتل آنان و ظاهر سازی و مردم فریبی و ممانعت از هرگونه اندیشه‌های متعالی اسلامی نتیجهٔ دیگری نگرفته بودند و بوضوح ملاحظه می‌کرندکه تمام اعمال آنها با روح و هدف اسلامی که زمین را ارض اللّه نه ارض سلاطین و انسان را بنده خدا نه بنده سلاطین معرفی کرده بود و راهش راه پاکی و راستی و تزکیه و استکمال نفس بود منافات دارد لذا خانقاه را بجای مسجد محل امن تزکیه و تعلیم و تعلم خود قرار دادند.

۲ـ غیر مسلم به مسجد راه نداشت تا سخن حق بگوید و یا بشنود ولی هرکس از هر دین و آئینی می‌توانست بر خانقاه بیاید چنانکه پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در آغاز علنی کردن دعوت که آیه آمد **«فانذر عشیرتک الاقربین»** خویشاوندان خویش را در خانه دعوت و خور نگاهی ترتیب داد در بین ایرانیان نیز همیشه جهت جلب قلوب

خوان گستردن معمول بوده و همه را بدان راه بوده است و بعدها صوفیه از این شیوه استفاده کرده و خانگاه را معرّب کرده خانقاه نامیدند.

۳ـ خانقاه محیط مناسبی برای ذکر و عبادت و خدمت بود عبادت و ریاضت دستجمعی موجب می‌شد از انزوا و عبادت و ریاضت فردی که ملال آور و گاه شخص را در سراب وهم و خیال فرو می‌برده و از طریق الی اللّه باز می‌داشته جلوگیری بعمل آید و هم تحت مراقبت دائم پیر باشند و شیخ ضمن شناخت مقامات و حالات سیر و سلوک و درک شخصیت مریدان به نقص‌ها و توانائیهای تک تک آنان آگاه بود و می‌دانست چگونه مبارزه با نفس و ترغیب به کمال را با ایجاد ذوق و شوق و تبشیر ارائه نماید و مریدان را از ورطه هلاکت و حجاب ظلمانی و نورانی نجات دهد و لذا خانقاه دارالعلم شهودی و دارالتربیه بود. و در مسجد دارالعلم و خانقاه دارالتربیه محسوب می‌شد.

جامی در نفحات الانس نوشته است: اول خانقاهی که بر صوفیان بنا کردند آنست که به رمله شام کرند و سبب آن بود که روزی امیری ترسائی بشکار رفته بود در راه دو تن را دید از این دو طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگرکردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند و آنگاه برفتند. امیر ترسا از معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد و یکی از ایشان را بخواند و پرسید آن که بود؟ گفت ندان. گفت ترا چه بود؟ گفت همه چیز. گفت: ازکجا بود؟ گفت ندانم. آن امیرگفت: پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت: که ا ین ما را طریقت است. گفت: شما را جائی هست که آنجا فراهم آئید؟ گفت نی. گفت: من برای شما جائی بسازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آئید. پس خانقاه به رمله بساخت«۴».

البته صوفیان بر ریاضت و ذکر و فکر دستجمعی کار هم می‌کردند چنانکه در شرح حال سیدعلی همدانی است که ایشان کفاشی، باغبانی، کاگری، بنائی، و سنگ‌بری می‌کرده است«۵».

سوّم پشمینه پوشی

در این عصر پشمینه پوشی و مرقع‌پوشی معمول گردید و آنرا مبتنی بر احادیث اسلامی می‌دانستند و اگر چه احادیثی در ذم صوف‌دوشیدن هم آمده بود ولی از محتوای حدیث معلوم می‌شود که به ریاکاران مربوط است و اگر رهبانان مسیحی یا بودائی یا مانوی و غیره چون راست گوید دلیلی بر زشتی راست نمی‌شود و اگر غذا را با قاشق خوردن با قاشق غذا خوردن حرام نمی‌شود و اسلام هم مسلمانان را به جامه خاص مقید نکرده و لذا چون صوفی شرح صدر دارد و از هرگل خوشبوی بوی خوش رامی‌گیرد و در جمود و تعصب جاهلی وجود ندارد تا نوع پوشش را دلیل بر دینداری یا عدم آن بداند لذا مردم را بمصداق «لباس التقوی ذلک خیر لکم» بر لباس خاصمقید نکرده ولی بعنوان استحباب و زهد یا شناسائی و یا خودداری از رقابت و هم چشمی در لباس پوشیدن و عدم خودنمائی و برتری جوئی که خاص درباریان و حکام بود اینان همرنگی و یکرنگی را در مقابل آنان برگزیدند و صوف پوشی معمول شد ولی عیبی که اینگونه پوشش داشت این بود که بعضی تصور کردند با پوشیدند لباس صوف صوفی هستند یا خواستند از این طریق احترامی کسب کنند زیرا مردم ساده هم بهر صوف‌پوشی بعنوان صوفی صاحب کرامت می‌نگریستند و اگر او را بدان صفت متصف نبود گمراه می‌شدند و بدام سالوس می‌افتادند لذا لازم بود تا صوفی حقیقی مشخص شود و تعاریفی در مورد تصوف بعمل آید تا صوفی حقیقی از صوفی غیر حقیقی معلوم شود. تعاریف درباره تصوف تا زمان ابومنصور عبدالقادر بغدادی «متفی ۴۲۹» به یک هزار تعریف رسید «۶». سهروردی هم در عوارف المعارف می گوید: سخنان مشایخ در

تعبیر از ماهیت تصوف بیش از هزار نوع گفتار است «۷». و برای نمونه چند تعریف که از سابقین تصوف ذکر می‌شود:

۱ـ از قول امام باقر علیه‌السلام نقل شده که «تصوف نیکو خوئی باشد هرکه نیکو خوتر او صوفی تر «۸».

۲ـ معروف کرخی می‌گوید: تصوف گرفتن حقایق وگفتن بدقایق و ناامید شدن از آنچه که در دست مردمان است «۹»

۳ـ جنید بغدادی گوید: این راه کسی بایدکه کتاب خدای بدست راست گرفته و سنت مصطفی بر دست چپ و در روشنائی این شمع می‌رود و تا نه در مغاک شبهت افتد نه در ظلمت بدعت. و باز می‌گوید: صوفی چون زمین باشدکه همه پلیدی در وی افکند و همهٔ نیکوئی از وی بیرو آید. وگوید تصوف ذکری بود به اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی بود با اتباع. وگوید صوفی چون زمینی بود که نیک و بد بروی برود و چون میخ بود که سایه بر همه افکند و چون باران بود که بر همه چیزها ببارد. «۱۰» و می‌گوید بنای تصوف بر هشت خصلت است اقتدا به هشت پیغمبر، سخاوت به ابراهیم، رضا به اسحاق، صبر به ایوب، اشارت به ذکریا، غزلت به یحیی، وسیاحت به ابراهیم، رضا به اسحاق، صبر به ایوب، اشارت به ذکریا، عزلت به یحیی، و سیاحت به عیسی. لبس به موسی که همه جامه‌های وی پشم بود و فقر به محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله «۱۱»

۴ـ جریری شاگرد جنید می‌گوید: تصوف دخول در اخلاق عالی و خروج از هز اخلاق پست است «۱۲».

۵ـ جلّابی هجویری صاحب کشف المحجوب می‌گوید: صوفی ازکل عبادت ممنوع باشد و عالم جمله معبران وی باشند و می‌گوید صوفی حقیقی کسی است که وی را رسم نیست.

۶ـ سهروردی در عوارف می‌گوید: صوفی کسی است که پیوسته درون خود را از اوصاف نفس پاک گرداند آنگاه مدد جذب اهی را دریابد و در تخلیه و تجلیه نیرو بخشد و او را اتصال بجانب الهی دست دهد.

علت اختلاف در تعاریف این است که هر بزرگی طبق حال و مقام خود و جذبه درونی و نوع بصیرت و شهود خویش تعریف کرده. این فقیر راعقیده بر آنست که همه تعاریف عرضی می‌باشند و صوفی کامل همان انسان امل است که جمیع اسما و صفات را مظهر است، جوهری است مجسم که اخلاق و شریعت و طریقت و حقیقت ظهور وجود او در عالم است.

چهارم مباحث الهی

زهد و حال و خوف و رجاء و محبت ساده بتدریج جای خود را به مباحث الهیات داده و آنهم بدلیل چند امر بوده:

الف: با دامنه ارتباط مسلمانان با فرهنگ غنی ایرانی و هندی و یونانی دیگر مسأله زهد تنها نمی‌توانست جوابگوی روح تشنه طالبان باشد و ازم که گوهرهای قیمتی از صدف قرآن و احادیث که با شهود عرفانی مشخص شده بود عرضه گردد تا طالبان معرفت را مائده جان گردد.

ب ـ با نفوذ فلسفه‌های یونانی و یرانی و هندی، مسلح به سلاح فلسفه و استدلال و ظهور متکلمین بسیار، بتدریج مردم به گرد آنان جمع شده و از اسلام ساده بسوی استدلال پیچیده وگاهی مخالف دین روی کردند و مکاتب زنادقه و دهریه همراه با فلسفه مشّاء و اشراق و غیره رشد می‌کرد وصوفیه هم باسد همان اسلحه رابدست می‌گرفتند تا بتوانند دشمن رابا اسلحهٔ خوشان دفع کنند و لذا صوفیه نیز بعنوان وسیله از فلسفه‌های نو افلاطونی را که از طرفی باذوق افلاطونی و از طرفی با مذهب مسیحیت آمیخته بوده و نیز در مورد عرفان نظری کمک خوبی جهت درک مسائل ماوراء الطبیعی قرآن و احادیث بود، مورد استفاده قرار دادند و توانستند بسیاری از

معضلات قرآن وگفته‌های علی عليه‌السلام و مسائل عالی عرفانی نظری را حل کنند و شهودات خویش را برای آنانیکه دنبال استدلال بودند مستدل سازند. تا جائی که بعضی فلاسفه هم چون ابوعلی سینا فلسفه مشّاء رابا ذوق نوافلاطونی و عرفان اسلامی جاندار وزنده ساختند. وی در نمط نهم اشارات، عرفان را بصورت استدلالی و عملی بتنی بر روانشناسی مطرح کرده می‌گوید: فصل دوم «المعرض عن... مع بعض...» زاهد نام خاص کسی است که متاع و خویشهای زندگی اعراض و دوری کند نام خاص کسی است که به انجام عبادات قیام و امثال آنها مواظبت نماید و عارف نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سرّ خود برخوردار باشد و گاهی بعضی از اینان با بعضی از دیگر ترکّب حاصل می‌کنند... فصل پنجم «العارف یزید الحق الاول» عارف حقّ نخستین را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ چیز را بر شناخت وی برتر نمی‌نهد و او را تنها برای او می‌پرستد. زیرا حق اول شایسته پرستش است، و برای آنکه عبادت نسبت تشریعی است به حقّ اول و این طلب و ارادهٔ عارف به خاطر امید و بیم نیست و اگر امید و بیم هدف باشد لازم نمی‌یابدکه شیٔ مورد امید و شیٔ مورد بیم برانگیزنده و مطلوب باشد نه حق اول... «نمط نهم اشارات- باهتمام دکتر ملکشاهی- سروش ۱۳۶۳» و عده زعلماً و عرفا هم مردم را از فلسفه پرهیز دادند و با همان دلایل فلسفی رفتند ولی فلسفه همچنان جلو می‌رفت زیرا مردم روشنفکر آن زمان تشنهٔ درک حقایق بودند تا افکار خود را در میزان عقل و اندیشه‌های دیگران بسنجد و از بهترین پیروی کنند و اقبال مردم به فلسفه‌های یونان و ایران و هند امری کاملاً طبیعی بود بویژه بعد از رسائل اخوان الصفا و ظهور فلاسفه‌ای چون ابن رشد و فارابی و ابوعلی سینا که جامه حکمت و مذهب بودند این اقبال بیشتر شد ولی از مجموعهٔ مکاتب فلسفی یونان «چون مکتب رواقیون، فلسفهٔ مشّاء، مکاتب ماتریالیست‌های طبیعی و شکّاکان» تنها آن مقدار از روش استدلال و طبیعیات و الهیاتی که با اسلام سازگار بود و غالباً در عقاید سقراط و افلاطون و ارسطو و فیثاغورث و فلوطین ظهور داشت، بعنوان وسیله اثبات مورد استفادهٔ عرفا قرارگرفت «۱۳».

پنجم- وضع تصوف در قرن چهارم پس از رحلت جنید بغدادی

مکتب تصوف بغداد در عهد جنید باوج خود رسید و چون جنید بغدادی رئیس الطائفه بود تمام مکاتب فقری در وجود او خلاصه شده آراء و نظریاتش در حکم حجت بود چنانکه بعد از وفات او هم گفته‌های جنید راهگشای مسائل طریقت بود. اما از آنجاکه همه را توان نیست که شخصیت جامعی بدست آورند عموماً بعد از رحلت اینچنین شخصیتهائی هرکدام از شاگردن و مریدان، بُعدی از ابعاد وجود استاد را بهتر دریافته و بدان اهمیت بیشتری می‌دهند و همان موجب انشعاب در طریقه و برداشت خاص می‌شود، گر چه در تصوف بهیچوجه اختلاف نحله‌ای و فرقه‌ای وجود ندارد ولی در چگونگی طریقت، هر جانشینی نظری دارد. یکی حضور را مقدم می‌داند و دیگری غیبت را یکی اساس را روی محبت قرار می‌دهد دیگری زهد را یکی صحو را برتر می‌شمارد و دیگری سُکر را و از اینرو بعد از جنید بوسیلهٔ نه تن از مشایخ وی سلسله‌های طریقتی چندی بوجود آمد. هر چند بظاهر چنین استنباط می‌شود که پیدایش این سلسله‌های طریقتی ناشی از اختلاف نظر جانشینان جنید است ولی در عین حال می‌توان قبول کردکه پیدایش این سلسله‌ها هرکدام بخاطر جنبه تخصصی که دارند در مجموع موجب پیشرفت بیشتر وگسترده‌تر و استکمال عالم عرفان از طریق تبادل و تداخل افکار سلسله‌ها در یکدیگر شده است. پیدایش و حرکت این سلسله‌ها بشرح زیر است.

الفـ ـ جنید بغدادی، قطب اول

همانطورکه گذشت از طرف جنید بغدادی نه نفر مجاز به ارشاد و تربیت سالکان بودندکه سلسله‌های زیر از آنها منشعب شد.

۱ـ شیخ ابوعلی رودباری «۳۲۲ه» که سلسله او به شیخ احمد غزالی رسید و پس از آن بتدریج سلسله نعمت اللهی و مولویه وکبرویه و صفویه و نقش بندیه و پیر جمالیه و بقولی سهروردیه و شاذلیه از آن منشعب شد.

۲ـ ممشاد دینوری ۲۹۲ه» که سلسله سهروردیه بقولی از او جدا شده.

۳ـ شیخ ابوعبداللّه محمد بن حفیف «۳۲۱ه» که بنا بقولی سلسله سهروردیه از طریق او به جنید می‌پیوندد.

۴ـ شیخ ابوبکر شبلی «۳۳۴ه» که سلسله رفاعیه و قونویه و قادریه باو می‌رسد «۱۴».

۵ـ شیخ رویم بن احمد بن زید «۳۰۳ه» که بقولی سلسله رفاعیه باو می‌رسد«۱۵».

۶ـ شیخ محمد بن احمد جریری «۳۱۲ یا ۳۰۴ه» که بنا بقولی سلسله نقشبندیه باو می‌رسد. «۱۶».

۷ـ شیخ عبداللّه بن محمد مؤسس نیشابوری «۳۲۸ه».

۸ـ شیخ محمد جعفر نصیر خلد آبادی «۳۴۸ه».

۹ـ شیخ ابوبکر واسطی که طریقه سیّاریّه منسوب باوست.

این مشایخ با وجودی که همه پیرو طریقه جنید یعنی مکتب تصوف علمی بغداد بودند و در طریقت صحو را بر سکر ترجیح می‌دادند و سعی داشتند شریعت و طریقت و حقیقت را بهم بیامیزند ولی جلوه نمودی هرکدام بسته به حالت و مقام عرفانی و شاکله شخصی، متفاوت بود. همین امر موجب شد تا فرقه‌های مختلف که در چگونگی طریقت با هم اختلاف نظر داشتند بویژه طریقه حلاج و شبلی که پر سر و صداترین طریقه‌های عرفان اسلامی بودند پدید آیند. حسین بن منصور حلاج با وجودیکه نخست نزد سهل تستری «۲۰۳- ۲۸۳ه» که طریقش مبتنی بر مجاهده بود با تصوف به روش سهلیه که مخالف با معتزله بود ولی نزدیکی با حنابله داشت آشناشد. «۱۷». ولی به قیود خشک سهلیه سر فرود نیاورد و بنزد ابن عمرو مکی «۲۹۶ه» که از اقران جنید و ابوسعید خراز بود و در معاملت از سهل مقیدتر بود رفت ولی مشرب صحو او با مشرب سُکر حلاج مطابق نبود و او ترک کرد و بحقه یاران جنید پیوست «۱۸» و بخلوت نشست و لباس صوفیه پوشید و در همانجا با ابوالحسن نوری «مؤسس طریقه نوریه» و ابن عطا آدمی و شبلی آشنا شد و مدت ۲۰ سال از محضر جنید استفاده می‌کرد ولی به چند دلیل از جنید هم برید. اول اینکه علناً اظهار تشیع نموده بود و چون او را به شیعه منسوب می‌داشتند و شیعه بودن جرم و گناه محسوب می‌شد و طبق دستور مشایخ این راز نباید بر ملا می‌شد جنیدکه استاد و مراد او بود بخاطر از بین نرفتن مکتب فرهنگی تشیع یعنی معرفت شهودی بر محور مرجعیت الهی و شیوه مبارزه منفی علیه حکومت و جوّ حاکم ظاهر پرست خلفا و حکام، ظاهراً حلاج را از خود راند. حتی متکلمان شیعه از ترس خلفا محافظه کارانه و مصلحت جویانه او را از غلات شیعه محسوب داشته علیه او بپا خاستند وی در طالقان خراسان اعلام کرد که ظهور مهدی نزدیک مهدی نزدیک شده و در قم خود را بامامیه نزدیک کرد و در بغداد ادعا کرد که وکیل امام غائب است و بدینوسیله محرومان را علیه ستمکاران بشورش واداشت و می‌رفت که نهضتی علیه ستمکاران بشورش واداشت و میرفت که نهضتی علیه بیدادگران برپا سازد ولی شیعیان محافظه کار هم او را درک نکرده و با اهل سنت همدست شده علیه اوکه از عشق شده علیه اوکهاز عشق و محبت الهی و وحدت وجود و صعود و عروج انسان دم می‌زد جبهه گیری کردند و حلول و اتحاد و قرمطی بودن و ادعای ربوبیت و زندقه و مانویت که از دهان وابستگان بحوکت علیه حلاج می‌شدند باورکرده و یا بخاطر افشای راز او را فدا کردند تا مکتب باقی بماند و نجات بخش خویش را محکوم کردند و ابن عطاء آدمی هم که سخن حلاج را می‌فهمید رسماً نوشت منهم همین عقیده را دارم، آنقدر او را زدندکه وفات یافت

«۳۰۹ه» ولی صوفیه رسمی جانب احتیاط و حفظ اسرار و تقیه را برای حفظ مکتب از دست ندادند و شاید حق بآنها بود و شبلی هم با وجود آنکه اقوال شطح آمیز نظیر آنچه پایه ملامت و قتل حلاج شد می‌گفت ولی چون بر خلاف حلاج ظاهراً با عناصر شیعی و قرمطی و عوامل مخالف دستگاه خلافت ارتباطی نداشت از این اقوال گزندی باو نرسید سخنان او مانند حلاج مبتنی بر سُکر و وجد و شطح و عربده آمیز و ذوقی و شاعرانه و غالباً تفکر آمیز بود ولی بدلیل عدم همکاری با مخالفان دستگاه و حالت بی‌قیدی و جنون او در ارائه شاعرانه افکار نجات یافت و با عمل جنون آمیز خود عقل عاقبت اندیش و مصلحت جوئی را که متکلمین و صوفیه محافظه کار و دستگاه حاکم و حتی شیعه معتدل بکارگرفته بودند مورد مسخره قرار می‌داد و چون او ار به تیمارستان بردند و زنجیرکردندگفت: در چشم شما من دیوانه‌ام و شما عاقل. کاشکی دیوانگی من بیفزای و عقل شما نیز افزوده آیدی که من با این دیوانگی خویش هر روز باو نزدیکتر می‌شوم و شما با عقل خویش هر روز از او دورتر. شبلی آنقدر در شوریدگی و سکر و جذب پیش رفت که مانند استادش جنید بایزید را اهل بدایت می‌دانست نه اهل نهایت و می‌گفت: اگر بایزید اینجا می‌بود بدست یک تن ازین کودکان اسلام می‌آورد «اللمع» او نیز مانند بایزید و مشایخ اهل حال که نزد آنها علم اهل ظاهر راه بخدا نداشت علوم ظاهری را تحقیر کرد و آن در حالی بود که فقها و محدثان در بغداد نفوذ فوق العاده بدست آورده و صوفیه و اهل حال را تعقیب و آزار می‌دادند، لذا با شهادت حلاج و مرگ شبلی صوفیه نیز بر محافظه‌کاری و تقیه افزودند و با روی کار آمدن آل بویه و ضعف خلفای عباسی انگیزه مبارزه منفی و ادامه فرهنگ صوفیانه مبتنی بر تشیع اصولی نه فقهی دیگر مجال خودنمائی چندانی نداشت. ضمناً با هرج و مرج حاصل از درگیری ترک و دیلم و اختناق حاکم هرگونه فعالیت فرهنگی در بغداد رو به ضعف رفت تا آنجا که جمعیت فلسفی و عرفانی اخوان الصفا جرأت نکردند نام خود را در رسالات خود بنویسند و در بصره که از مرکز خلافت و حکومت دور بود جمعیت سری خویش را تشکیل دادند و صوفیه بغداد به عزلت و مجاهدت و زهد بیشتر توجه کردند. این وضع ادامه داشت تا اینکه دوران سلاجقه و وزارت خواجه نظام الملک فرا رسید. در سراسر این دوران «قرن چهارم و اواسط قرن پنجم» مشایخی که از جانب جنید مجاز بودند در بغداد و سایر نقاط به ترتیب سالکان مشغول و سلسله‌های چندی را تشکیل داده و رهبری کردند. از همه مهمتر ابوعلی رودباری که چنانچه ذکر شد سلسله نعمت‌اللهی و مولویه وکبرویه و صفویه و نقشبندیه و پیر جمالیه و شاذلیه و سهروردیه در این سلسله قرار دارند.

مخلص کلام اینکه از دوران غیبت صغری سلسلهٔ اقطاب شروع شد وام السلاسل که جنیدیه بدین ترتیب تا شیخ احمد غزالی ادامه یافت.

۱ـ قطب اول جنید بغدادی بود که شرح حالش بیان شد.

۲ـ قطب دوم ابوعلی رودباری. بقول قشیری: بغدادی بود و به مصر مقیم بود و وفات او آنجا بود و حدود سال ۳۲۲ وفات نموده و صحبت جنید و نوری و ابن جلا کرده ظریفترین پیران بود وی گفت: استاد من اندر تصوف جنید بود و در فقه ابوالعباس و اندر ادب ثعلب واندر حدیث ابراهیم جریری. طبق نوشته قشیری «۱۹» مخالف سماع بوده و در باره تصوف گفته: این مذهبی است همه جد و هیچ چیز از هزل با وی می‌آمیزد. و خود او هم سخت به مسائل شرعی و توبه انابه و زهد توجه داشته و در علم مقامی بزرگ داشته چنانکه در اصول الفصول آمده که جنیدگفت: من هیچکس را در جامعیت علم شریعت و طریقت و حقیقت چون ابی علی رودباری ندیدم ۲۰» و در نفحات الانس آمده که شیخ از طبقه رابعه و از ابناء رؤسا و ورزاست و نسبت وی به کسری می‌رسد «۲۱».

عطار در تذکره می‌گوید: «در معاملت و ریاضت وکرامت و فراست بزرگوار و اهل بغداد جمله حضرت او ار خاضع بودند» بهر حال ابوعلی دنباله تصوف کلاسیک علمی بغداد را که مبتنی بر صحو و عمل بر شریعت و ریاضت بود در بغداد و مصر ادامه داد و شعر هم می‌گفت و از علماء اهل تصوف بود.
۳- قطب سوم ابوعلی کاتب: ابوعلی کاتب جانشین ابوعلی رودباری بوده است که اهل خوف و رجاء و مجاهده بوده و از علمای صوفیه محسوب می‌شده و از ابوعلی رودباری و ابوبکر مصری بهره‌مند شده بود ۲۲».
۴- قطب چهارم ابوعثمان سعیدبن سلام مغربی: اصل وی از قیروان مغرب بود و شاگردی ابوالحسن صانع دینوری نموده و صحبت با ابوبکر علی کاتب داشته و با حبیب مغربی وابوعمر و زجاج و ابو یعقوب نهرجوری ملاقات داشته «۲۳» و چنانچه عطار در تذکرة الاولیاء می‌گوید: «در اول حال ۲۰ سال عزلت گزید و از سکر نومید شده و به صحو و عجز باز آمد.» «۲۴» و این سخن او بسیار عجیب است که فرمود: این امر را نتوان دریافت مگر ببوی خون «از جان گذشتن» و همین سخن است که مولوی بنظم فرموده:

عشق از اول سرکش و خونی بود تا گریزد آنکه بیرونی بود

وگفته است: «عاصی بهتر است از مدعی، زیرا که عاصی طریق توبه می‌طلبد و این نفس عبادت است و مدعی همیشه در خیال، دعوی خود ضبط می‌کند و در مقام تضییع است و این عین گناه است. پس عاصی مترقیست و مدعی متزلزل» «این مطلب را مولوی در جریان ملاقات ابلیس با معاویه بنحو عالی بیان فروده.» و درباره سماع می‌گفت: «هرکه دعوی سماع کند و از آواز مرغان و چرندگان و ددها و آواز باد او را سماع نبود در دعوی سماع، دروغ زن است، وگفت هرکه را ایمان به اولیاء باشد از اولیاء است. و از او درباره صحبت پرسیدند. وگفت: نیکوئی صحبت آن بود که رواداری بر برادر مسلمان آنچه بر خود روا می‌داری» «۲۵». یافعی در تاریخ مرآت الجنان وفات او را در سال ۳۷۳ گفته و سلمّی در طبقات صوفیه می‌گوید: «»
هیچ کس را در علوّ حال و رعایت دقت چون او ندیدم.»
۵- قطب پنجم شیخ ابوالقاسم علی گورکانی: وی جانشین اوعثمان مغربی بود و جامی در نفحات می‌نویسد: شیخ بزرگوار شیخ ابوالقاسم گرگانی طوسی را که سلسلهٔ مشایخ حضرت ابوالجناب نجم‌الدین کبریٰ باو می‌پیوندد از طبقه شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی اند. و در همان کتاب ملاقات شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم را بیان داشته.«۲۶»
هجویری او را قطب زمانه خطاب کرده ازکرامات و غیبگوئی او خبر داده می‌گوید:از شیخ المشایخ ابوالقاسم گرگانی قدس اللّه سرّه پرسیدم که درویش را کمترین چیز چه باید تا اسم فقیر را شاید و سزاوارگردد؟ گفت سه چیز باید وکمتر از سه چیز نشاید. یکی بایدکه پاره راست بداند و دوخت و دیگری سخنی راست بداندگفت و شنود و دیگری پای راست بر زمین بداند زد «۲۷». پس از رحلت شیخ ابوالقاسم گرگانی دو شاخه از وی منشعب شد یکی از طریق شاگردش شیخ ابوعلی فضل بن محمد فارمدی نخست خدمت ابوسعید ابوالخیر رسید و سپس بخدمت استاد ابوالقاسم قشیری آمد و بعد بخدمت شیخ ابوالقاسم گورکانی طوسی و ابوالحسن خرقانی رسیده مکتب خراسان را در تصوف توسعه بخشید و حجة الاسلام غزالی را تربیت کرد و پس از فارمدی خواجه یوسف همدانی بر مسند ارشاد نشست او مصنف کتاب رتبة الحیوة و شارح منازل السائرین خواجه عبداللّه انصاری بنام منازل السالکین است و حکیم سنائی و خواجه عبدالخالق غجدوانی را تربیت کرد «۲۸».

۶ـ قطب ششم شیخ ابوبکر نساج که پس از شیخ ابوالقاسم گورکانی بر مسند ارشاد نشست او مجاهده بسیار کشید ولی بشماهده نینجامید. بدرگاه خداوند تعالی بنالید بسرش ندا کردندکه نساج تو بنده محتاج با درد طلب قناعت کن ترا با یافت چکار؟ بعد از این، طریقه نیاز داشت و قدر ناز شناخت لاجرم گفت: اول حجاب عارف علم و عقل و خلوت است تا از سر این سه بر نخیزد رخش همت او در میدان طلب گردی نمی‌انگیزد «۲۹».
شرح حالات شیخ بزرگوار ابوبکر نساج را در زندگی نامه شیخ احمد غزالی شاگرد و جانشین او بطور تفصیل خواهیم آورد. وفات او بنقل از خزینةالاصفیاء در سال ۴۸۷ بود «۳۰».

نگرشی بر سیر تصوّف در قرن چهارم

نام صوفیان بزرگ پس از جنید تا شیخ احمد غزّالی

در این عهد غیر از آنانکه نام برده شد صوفیان بزرگ دیگری بودندکه هرکدام با قلم و قدم و سخن و وعظ و ارشاد و پرورش در تکامل مکتب نقش عمده‌ای داشتندکه عبارتند از: سمنون محب معاصر جنیدکه پس از جنید رحلت کرد و اساس طریقتش بر محبت بود. رویم بن احمد «۳۰۳متوفی». یوسف بن حسین رازی «۳۰۳ ا ۳۰۴» ابوالعباس سریح «۳۰۵». حسین بن منصور حلاج نامش ذکر شد «۳۰۹». عبدالملک اسکاف که او را و دو شاگردش هیکل و ابوالعباس را بجرم ارادت به حلاج کشتند. ابوعبداللّه محمد بن فضل بلخی «۳۱۹». ابوبکر احمد بن رفاق کبیر «از اقران جنید بغدادی». یوسف بن حسین «معاصر جنید بوده». ابن عطا «در سال ۳۱۱ بدلیل ارادت به حلاج بقتل رسید.» ابوبکر بن عیسی سطوعی «۳۰۵». ابومحمد احمدبن محمدبن الحسین الجریری از شاگردان جنید. محمدبن علی الحکیم ترمذی. ابوجعفر احمد بن حمدان «۳۱۱ه». ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل بن عطار «۳۰۹». ابو محمد عبداله بن محمد الخرّاز رازی «پیش از سال ۳۲۰». خواجه پاره دوز شیخ ابوبکر محمدبن احمد اسکاف «۳۱۳». ابوالولید احمدبن ابی الرجاء «۳۱۳». ابوالحسن بنان بن محمد الحمال «۳۱۶». ابوبکر محمدبن الواسطی «پس از ۳۲۰». ابو عمر و دمشقی «۳۲۰». ابوالحسن صانع «۳۰۳». ابواسحق ابراهیم بن داود رقی «نامش ذکر شد» «۳۲۶». ابوبکر شبلی «۳۳۴». ابومحمد مرتعش «۳۲۳ یا ۳۲۸». ابوعلی رودباری «۳۲۰» که جانشین جنید بغدادی بود. ابومحمد عبداللّه بن منازل «۳۲۹». ابو علی محمد بن عبد الوهاب شقفی «۳۲۸». ابوعبداللّه محمد خفیف «۳۳۱». ابوالخیر قطع «۳۴۰». محمدبن علی کتانی «۳۲۲». ابویعقوب اسحق بن محمد النهر جوری «۳۳۰». ابوالحسن علی بن محمد مزین «۳۲۸». ابوعلی کاتب «۳۴۰». و او جانشین ابوعلی رودباری بود «نامش ذکر شد». مظفر پیر حسینی معاصر عبداللّه خراز. ابوبکر عبدالله بن طاهر ابهری «۳۳۰». ابوالحسین بن بنان «از مریدان ابوسعید خراز» ابواسحق ابراهیم بن شیبان «معاصر ابو عبداللّه مغربی». ابوبکر حسین بن علی یزدان یار، ابوسعید بن اعرابی «۳۴۲». ابوعمرو محمد بن ابراهیم الزّجاجی نیشابوری «۳۴۸». ابوالعباس سیاری «۳۴۲». حسین بن محمد موسی سلمی «۳۴۹». جعفربن محمد الخلدی خواص «۳۴۸». ابوالحسن صوفی فوشنجی «۳۴۸». ابومحمد جعفر محمد بن نصیر «۳۴۸». ابومحمد عبداللّه بن صمد الرازی «۳۵۲». ابوعمر و اسماعیل بن نجید «۳۶۶». ابوالحسن علی بن احمد بن سهل القوشجی «۳۴۸». ابوعبدالله محمد بن خفیف الشیرازی «۳۷۱». ابوالحسین بندار بن الحسین الشیرازی «۳۵۳». ابوبکر الطمستانی «۳۴۰». ابوالعباس احمدبن الدینوری «۳۴۰» احمد ابدال چشتی «۳۵۵». ابوسعید بن سلام المغربی «۳۷۳». ابوالقاسم ابراهیم بن محمد النصر آبادی «۳۷۲». ابو محسن علی بن ابراهیم الخضر می بصری «۳۷۱». ابو عبدالله احمد بن عطاء الرودباری «۳۶۹». بگفته جامی ویرا کتابی

است در ادب فقر. ابوالقاسم رازی «۳۷۸». ابوالقاسم حکیم سمرقندی «۳۴۲». ابوبکر وراق که با حکیم سمرقندی معاصر بوده. ابوبکر سغدی شاگرد ابوبکر ورّاق. صالح بن مکتوم شاگرد وراّق. هاشم سغدی شاگرد وراق. محمدبن حسین جوهری که باابوبکر واسطی وذوالنون معاصر بوده. ابوبکرکسائی از اصحاب جنید بغدادی. ابوعلی جرجانی با محمدبن علی ترمذی هم سن بوده. محمد و احمد فرزندان جرجانی ابی الورد طاهر تقدسی. ابویعقوب موسی. ابویعقوب نهر جوری. ابویعقوب زابلی. ابوعقوب زمری معاصر ابوعبدالله خفیف. ابویعقوب مذکوری. ابویعقوب میدانی «معاصر شبلی». ابویعقوب ضراط «معاصر نوری». ابویعقوب کورتی «معاصر خواجه عبداله انصاری». خیر نساج «معاصر جنید وفات بسال ۳۲۲». محفوظ بن محمود «۳۴۳». محفوظ بن محمدابراهیم بن ثابت «۳۶۹». حاتم بن سعد «معاصر جریری».غیلان سمرقندی «معاصرجنید». غیلان موسوی. ابوصالح مزین «معاصر سهل بن عبداله». ابوالعباس دینوری «معاصر عطا و رویم و خراز و جریری». ابوالعباس شیرازی «استاد خفیف و معاصر با جنید و رویم و سهل و عبدالله تستری». ابوالعباس بارودی «معاصر با شبلی». ابوالعباس بردعی «معاصر مرتعش». عبدالواحد بن علی سیار «۳۷۵ه». ابوالعباس سهروردی «معاصر شیروانی». ابوالعباس نهاوندی. ابوالعباس نساجی. ابراهیم احمد بن فاتک از مریدان حلاج که با جنید و نوری صحبت داشته. فارس بن قیس بغدادی از خلفای منصور حلاج «۳۳۵». احمد بن حسین حلاج. ابومنصورگلوکلا از ملامتیان. محمد حامد ترمذی. اسحق بن ابراهیم حمال. بنان بن عبداله. شیبان بن علی. ابوالحسن صانع دینوری «۳۲۰ با ۳۳۱». ابوالحسن شعره. ابوحامد اسود. ابراهیم بن داود قصار «معاصر جنید و ذوالنون». ابوجعفر حفار. ابوجعفر فرغانی. ابوجعفر سامانی. ابوجعفر حداد. ابوجعفر معاذ مصری. ابوعبدالله برق. ابوجعفر مجذوم دامغانی. ابوالحسن هاشمی. ابوبکر رمان صغیر. ابوبکر شقاق.ابوبکر صیدونی. ابوبکر بن سعدان. ابوبکر عطوفی «۳۳۵». ابوبکر سکاک. ابوبکر مقار. ابوبکر وفی «۳۵۴». ابوبکر طرطوسی «۳۷۴». ابوبکر جوزقی. ابوبکرازی. ابوبکر مفید. ابوبکر قصری. موازینی. آشنانی. مغازلی. علی رازی. ابوعلی خیران. ابوعلی سیرجانی. عبداله بن صمد مغازل. ابوالخیر حبشی «۳۸۳» ابوالخیر عسقلانی. ابوالخیر حمصی. ابراهیم شیبان کرمانشاهی. ابویزید مرغزی. ابراهیم صوفی «۳۴۲». ابراهیم جبلی. ابراهیم دهستانی. ابوبکر بن اسحاق بخاری صاحب کتاب التعرف بمذهب التصوف «۳۸۰». که امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبداله بخاری «۴۳۴» آنرا بفارسی شرح داده و آن بعد از اللمع قدیمی ترین کتاب تصوف محسوب شده و اصول مبانی تصوف را بیان کرده است. ابوعمرو بن عبید «۳۶۵». عبداله بن محمد رازی شعرانی «۳۵۳». ابوالحسین بن بنان. ابوالحسین بن هند فارسی. ابوجعفر نسوی. ابرهیم زجاجی. جعفر بن محمد بن نقیر. خلدی خواص. ابوالحسن صوفی. ابوالحسین شیروانی کبیر. ابوالحسین قزافی «۳۸۰». ابوبکر فالیزبان «بعد از ۳۷۰». ابوالحسین بن سمعون «۳۸۷». ابوالخیر خباز. شیخ احمد حرابی. ابوالحسن ارموی. ابوالخیر مالکی. ابوبکر شعرانی. ابومحمد عقایدی. ابومحمد جعفر الحداد. هشام بن عبدون. ابو محرز. عبدالرحیم اصطخری. موصل حصاص. علی بن شلویه. ابوبکر اسکاف. ابوالضحاک ابومحمد خفاف. حسین بن حموبه. عبدالله قصار. ابراهیم متوکل. ابوطالب خزرج. ابوعلی وارجی. ابوالفضل جعفری. ابوالقاسم نصری. عبدالعزیز بحرانی. ابوالحسین کلینی. شیخ ابوعلی اکابر. خواجه علی کرمانی. ببره نیشابوری. ابوعبدالله فروغندی «۳۵۰». ابو عبدالله بابک. ابوعبدالله رونی. ابو عبدالله مولی. ابوعبدالله مقری«۳۶۷». ابو عبدالله دینوری «در اواخر قرن چهارم» . ابوالحسین جیروانی. معارف عیار. ابوالحسین سالبه. ابو منصور معمر بن احمد اصفهانی. باب فرقانی. ابوسعید بالینی که بقول جامی کتاب اربعین از اوست. ابوحامد دوستان. ابوالحسین سروالرودی. شیخ عمران ثلثی «۳۱».

کتابهائی که در تصوف بوسیله صوفیان تا اواخر قرن چهارم تألیف شده

ابن ندیم «متوفی ۳۸۵» در کتاب الفهرست خود که در سال ۳۷۷ تألیف کرده نام عده‌ای از صوفیان را که کتابهائی تألیف کرده‌اند بشرح زیر آورده است «۳۲»:

۱ـ یحیی بن معاذ رازی مؤلف کتاب المریدین.

۲ـ ابو حفص عمر بن محمد عبدالحکیم مصنف کتاب قیام اللیل و التهجد.

۳ـ بشر بن حارث مصنف کتاب الزهد.

۴ـ حارث بن اسد محاسبی بغدادی مصنف کتاب التفکر والاعتبار وکتب بسیار دیگر در زهد و اصول دیانت و رد بر معتزله.

۵ـ ابوالسری منصور بن عمار که نام کتاب به مؤلفات خود نداده بلکه آنها را مجالس نامیده است.

۶ـ ابوجعفر محمد بن حسین برجلانی مصنف کتاب الصحبه وکتاب المتممین وکتاب الجود و الکرم وکتاب الهمه وکتب الصبر وکتاب الطاعه.

۷ـ عتبه الغلام مصنف رساله‌ای در زهد.

۸ـ ابن ابی الدنیا «عبیدالله بن محمد بن عبید» که در سنه ۲۸۱ از دنیا رفته است. و ابن ندیم سی و سه کتاب از او نام می‌برد از قبیل کتاب مکاید الشیطان وکتاب لاخلاص وکتاب مکارم الاخلاق وکتاب التقوی وکتاب زهد مالک بن دینار.

۹ـ ابن الجنید مصنف کتاب المحبه وکتاب الخوف وکتاب الدریه وکتاب الرهبان.

۱۰ـ ابوالحسن علی بن محمد بن احمد مصری که اصلاً از مردم «سرّ من رآی» بوده و در آنجا متولد شده و به مصر و بعد به بغداد رفته و در سنه ۳۳۸ وفات یافته است و مصنف کتابی بوده بنام الکتاب الکبیر که محتوی بر چهل کتاب بوده از قبیل کتاب المراقبه وکتاب الخوف وکتاب فضل الفقر علی الله.

۱۱ـ عبدالله بن احمدبن محمد معروف به غلام خلیل مئلف کتاب الدعا وکتاب الانقطاع الی الله وکتاب الصلوة وکتاب الوعظ.

۱۲ـ عبدالله بن سهل تستری مصنف کتاب دقائق المحجین وکتاب مواعظ العارفین وکتاب جوابات اهل الیقین.

۱۳ـ ابو حمزه صوفی مصنف کتاب المتممین.

۱۴ـ ابوالحسن احمد بن محمد دینوری که کتابی بنام الابدال وکتاب مواطن العیار از ابوحمزه صوفی را روایت کرده است.

۱۵ـ محمدبن یحیی که شخصی بنام ابوعلی محمد بن معن بن هشام القاری کتابی بنام کتاب التوکل از او روایت کرده است.

۱۶ـ جنید بغدادی مصنف کتاب امثال القرآن وکتاب رسائل.

۱۷ـ حسین بن منصور حلاج مصنف چهل و شش کتاب که نام آنها را ابن الندیم ضبط کرده از قبیل کتاب طاسین الازل وکتاب الیقین وکتاب التوحید.

غیر ازکتب مذکورکتب زیر نیز در اواخر قرن چهارم بشرح زیر نوشته شده است:

الف : روضه العقلا از ابو حاتم بستی «۳۵۴».

ب. کتاب اللمع در تصوف که ابونصر عبدالله بن سراج طوسی «۳۷۶» نوشته و اولین تذکره‌ای است در تصوف که شرح حال ۲۰۰ تن از صوفیان را تا زمان خود آورده.

ج. قوت القلوب از ابوطالب مکی «۳۹۷». التعرف از ابوبکرکلابادی «م۳۸۰». آخرین کتاب قرن چهارم طبقات الصوفیه از ابو عبدالرحمن سلمی «۴۱۲» است که بزبان عربی بوده و سپس خواجه عبدالله انصاری آنرا هروی املاء کرده و سپس جامی آنرا بزبان فارسی معمولی در آورده نام عده‌ای رابه آن افزوده و نفحات الانس نام نهاده.

تعلیقات فصل چهارم

۱ـ تمدن اسلامی آدم متز ص ۱۶ و ۱۷.
۲ـ اللمع چاپ لیدن.
۳ـ طرائق ج ۱ ص ۵۳۰ - ۵۳۱.
۴ـ نفحات ص ۳۲- ۳۱.
۵ـ روضات الجنان ج ۲ ص ۲۵۱ – ۲۷۴ شرح حال سید علی همدانی.
۶ـ مقدمه نفحات الانس ص ۱۵.
۷ـ عوارف المعارف ص ۵۷.
۸ـ کشف المحجوب ص ۴۴.
۹ـ رساله قشریه ص ۴۷۰.
۱۰ـ رساله قشریه ص ۴۷۱.
۱۱ـ کشف المحجوب ص ۴۵.
۱۲ـ رساله قشریه ص ۴۶۹. و برای اطلاع از تعریف تصوف به رساله قشریه ص ۴۶۷ تا ۴۷۶ وکشف المحجوب ص ۳۴ تا ۴۹ جرجانی و تعریفات و عوارف المعارف و حلیلة الاولیاء و تذکرة الاولیاء مراجعه شود.
۱۳ـ برای ا طلاع از این مکاتب فلسفی به کتاب سیر حکمت در اروپا ترجمه فروغی و تاریخ فلسفه و تاریخ علوم عقلی مراجعه شود.
۱۴ـ طرائق ج ۲ ص ۳۵۰.
۱۵ـ طرائق ج ۲ ص ۳۵۰.
۱۶ـ طرائق ج ۲ ص ۳۵۲.
۱۷ـ کشف المحجوب در جستجوی تصوف ص ۱۳۲.
۱۸ـ طرائق ج ۲ ص ۴۷ و۴۸ .
۱۹ـ رساله قشریه ص ۷۲.
۲۰ـ طرائق ج ۲ ص ۵۲۷.
۲۱ـ نفحات شرح حال ابوعلی رودباری.
۲۲ـ نفحات شرح حال ابوعلی کاتب.
۲۳ـ رساله قشریه ص ۸۲ - نفحات : ابو عثمان مغربی.
۲۴ـ تذکرة الاولیاء.

۲۵ـ طرائق ج ۲ ص ۵۴۵.
۲۶ـ نفحات شرح حال شیخ ابوالقاسم گورگانی.
۲۷ـ کشف المحجوب و طرائق شرح حال شیخ ابوالقاسم گورگانی.
۲۸ـ طرائق ج ۲ ص ۵۵۲.
۲۹ـ طرائق ج ۲ ص ۵۶۳.
۳۰ـ خزینه الاصفیاء شرح حال ابوبکر نساج – طرائق ج ۲ ص ۵۶۴.
۳۱ـ اسامی فوق از نفحات الانس و طبقات الصوفیه اخذ شده است.
۳۲ـ الفهرست مقاله پنجم.

فصل پنجم

تصوف در قرن پنجم

قرن پنجم بدنبال قرن چهارم دوران پختگی تصوف است، که ضمناً تضاد نظر و عمل هم پدید آمد. لازم به توضیح است که اصولاً هرکس اگر فقط جزئی ازکل را ملاک نظر وعمل قرار دهد و از اجزاء دیگر غفلت ورزد مشمول آیه **«أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ»** سوره بقره آیه ۸۵ می‌باشد ولی اگر در جزء بکمال رسد ولی جزء را در رابطه با کل بنگرد و پیوستگی آنها را در نظر و عمل از دست ندهد پسندیده و مطلوب است. وعلت پدید آمدن نحله‌های بسیار «۷۲ فرقه» در اسلام بعلت شق اول است که شخص تنها یک یا چند جزء از اصول عقائد و فروع و معاملات و طریقت و موقعیت زمان و مکان و برمبانی دیگر ترجیح می‌دهد و دیگران را بعقیده خویش دعوت می‌کند و همفکران یا ساده اندیشان هم آنرا می‌پذیرند. نمونه خیلی بارز آن خوارج و مرجئه در مسأله گناه و جبریه و قدریه درباره افراط به جبر و اختیار می‌باشد. غالیه و نواصب در پذیرش غلو آمیز و انکار علی علیه‌السلام و ائمه علیهم‌السلام و صحابه از صراط مستقیم دور افتادند. و مشبهه صفات خدا را به بشر تشبیه می‌کردند و سلب صفات برای خدا می‌کردند و معطّله درباره صفات حق راه افراط و تفریط پیمودند. ملامتیه و مرائیان در پنهان کردن عمل و آشکارکردن اصرار ورزیدند. و ظاهریه و باطنیه در تفسیر و تأویل ظاهر و یا حمل به باطن از حقیقت جامع قرآن دور افتادند. در حالیکه سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه هدی مبتنی بر جامعیت و چند بُعدی آئین اسلام بود، زیرا آنان خود در مقام جمع الجمع بودند اما عرفای نخستین برخی بیشتر به خوف و بعضی بیشتر به رجا یا عشق و محبت و عده‌ای بیشتر به معرفت و برخی بیشتر به عبادت و ریاضت و عده‌ای به ترک خلق و بعضی به خدمت خلق و غیره رو آوردند و یا بیشتر به شریعت و یا طریقت دلبستگی داشتند. از طرفی بتدریج بدلیل اهمیت دادن بیک مسأله مجزا از هم «بیرنگی اسیر رنگ گردید» و اصول طریقت بشکل حلقه ارادت و صحبت و طریقت و غیره که در اصل منوط باجازه ارشاد از صاحبان آنها بود بجای وحدت موجب تفرقه گردید بطوریکه همفکران و همقدمانی که شیخی پیروی می‌کردندگاه بر اثر مختصر اختلافی از هم جدا می‌شدند و برخلاف اصول تصوف که وحدت است همدیگر را تقبیح می‌کدند. اگر چه بقول بایزید بسطامی **«اختلاف العلماء رحمة الا فی تجرید التوحید»** ولی همیشه رحمت نبود وگاه موجب سردرگمی و اختلاف بسیار می‌شد و بیشتر آن مربوط بنحوه تبیین شریعت و طریقت و حقیقت و ارجحیت و تقدم و تأخر آن بوده است زیرا چگونگی درک شریعت و نوع طی طریق بسته به چگونگی سیر شیخ راه و یا و یا نوع شاکله وجودی مرید و یا درک و فهم مردم زمان و فرهنگ جامعه بوده است و چون بر اثر سیر نفسانی برای اهل سلوک مکاشفاتی حاصل شده بود که در قالب الفاظ نمی‌گنجید و هل ظاهر درک نمی‌کردند و از طرفی هم غم دین داشتند لذا صوفیه مورد اعتراض و خشم فقها و اهل ظاهر واقع می‌شدند. یعنی این ادعای صوفیه که باید از شریعت شروع کرد تا به حقیقت رسید و اینکه حقیقتی بالای ظاهر شرع و عقل و علوم رسمی است بگوش بعضی از متشرعین خشک که از قدرت ذهنی و استعداد باطنی بی‌نصیب و از عنایات الهی بدور بودندگران می‌آمد و آنها را به مخالفت برمی‌انگیخت. چندانکه پیشوایان و شیوخ صوفیه کتبی در آداب صوفیه نوشتند و هر فرقه‌ای پیروان طریقت خود را مکلف به رعایت حدود و اصول معینی می‌ساخت و در همه حال اصول اسلامی رعایت می‌شد. لوئی ماسینیون ۱۸۰ فرقه در دائره المارف اسلامی در ذیل کلمهٔ طریقت آورده. حاصل آنکه طریقت بدل به معاشرت شد و اطاعت از امر مرشد بنهایت درجه رعایت می‌شد یعنی پس از آنکه مرید با ادب و تشریفات خاصی با مرشد بیعت می‌کرد دیگرکاملا بدستور او تسلیم بود

و از او تلقین می‌یافت. گاهی مأمور به سیاحت می‌شدگاهی با مرشد عزلت می‌جست و در خلوتی می‌نشست و چله نشینی اختیار می‌کرد و یک یا چند اربعین در خانقاه مرشد درگوشه‌ای می‌نشست و اوراد و اذکار و مراقباتی که باو دستور داده شده بود بجا می‌اورد. در مسائل نظری هم با استفاده از منابع مختلفه اسلامی، هر فرقه یعنی پروان هر یکی از طریقت‌ها متوسل بآراء و عقائد خاصی شدند و هر فرقه‌ای در بین مقامات و احوال مختلفه یکی را اساس و محور و قاعده مسلک و طریقت خود قرار داد یکی توکل را مبنای طریقت خود قراری داد، دیگری «رضا» را اساس خواند. یکدسته «معرفت» را قاعده طریقت شمردند و دسته‌ای «فنا» را. جماعتی ولایت را بهترین اساس طریقت دانستند، و جماعتی دیگر «خدمت و ایثار» را مبنای سیر و سلوک بسوی کمال شمردندکه قبلاً ذکر شد. و بنظر حقیر تنها چیزیکه می‌توانسته است تصوف را از مسیر انحرافی حفظ کند مسئله بیعت و ولایت و اذن بوده است. ولی باگذشت زمان و تاثیر و افکار مختلف بتدریج جامعیت به جزئی نگری و طریقت انبیاء و اولیاء در بعضی موارد و در بین برخی ناقصان به خود محوری و پندار بافی تبدیل شد. و هر چه از مرکز دورتر شدند بهمان نسبت آلوده‌تر شدند تا آنجا که اگر بانیان تصوف در حلقه بعضی صوفیان مثل فرقه اباحیّه و قلندریّه و بعضی عیاران و شطاران و امثالهم وارد می‌شدند از تعلیمات خود اثری نمی‌دیدند. مولوی در داستان صوفی و خرش و چند مورد دیگر تصوف بدلی را افشا گری نموده باین ترتیب و با توجه به اصول و سلسله طریقت می‌بینیم آنها با هم تفاوتهائی داشته‌اند. دکتر قاسم غنی در تاریخ تصوف می‌نویسد «۱»: که هر یکی از آنها دارای فکر و سلیقه و طرز زندگی و ممیزات خاص و تعلیم مخصوص هستند تا آنجا که تفاوت بعضی از آنها با یکدیگر بین زمین تا آسمان است. مثلاً شیخ ابوالحسن خرقانی عارف شطاح و صوفی شوریده حال مست که ازکائنات کناره جسته است و درگوشه انزوا و استغراق جذبه‌های صوفیانه است. و شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از افراطی ترین عرفای وحدت وجود و عارف سرمست و خندانی که اهل صحبت و سماع و شور و وجد است. و باباطاهر عاشق سوخته که با سوزناکترین دوبیتی‌هایش روح مذهب تصوف یعنی عشق را با لطیفترین و طبیعی ترین و بی پیرایه‌ترین کلمات بیان ساخته و بمصداق شعر خواجه حافظ که:

فدای آن کلماتم که آتش افروزد   نه آب سرد زند در سخن بر آتش تیز

در جان هر صاحبدل مستعد آتش شوق برافروخته است. شیخ احمد غزالی صاحب‌کتاب سوانح که‌کتاب ذوق و شور و حال است. و شیخ ابوالقاسم قشیری عارف معتدلی که از افراط و تفریط برکنار بوده و آراء و اقوال او در رساله قشریه نمونهٔ میانه‌روی و اعتدال است. و حجة الاسلام غزالی که صوفی اهل ظاهر و متشرعی است و با احاطه علمی بسیارگفتارش غالباً بنوشته‌های فقها و اصحاب فتوی و قال و قیل اهل مدرسه شبیه‌تر است تا مکتب اهل حال وگفته‌های صاحبدلان. و حافظ ابونعیم اصفهانی مؤلف‌کتاب حلیه الاولیاء که چنانکه قاضی نورالله شوشتری هرکه را خوب و صاحب فضائل می‌دانسته با اصرار بسیار و زحمت فراوان کوشیده است شیعه اثنی عشری جلوه دهد او هم درکتاب مفصل خود حتی ابوبکر و عمر و عثمان و ابوموسی اشعری و طلحه و زبیر و سعدبن ابی وقاص و ابوعبیده جراح را از صوفیه شمرده است وکتابش در عین حالیکه متضمن فوائد بیشمار است به‌کتب احادیث حنبلی‌ها شبیه‌تر است تا بآثار صوفیه. و پیر هروی خواجه عبداللّه انصاری صاحب طبقات الصوفیه بزبان هرویقدیم «مأخوذ از طبقات الصوفیه سلّمی نیشابوری» وکتاب منازل السائرین نظرش اینست که هرکه در فروع از مذهب حنبلی پیروی نکند و در بجای آوردن ناچیزترین ظواهر شرع اهمال بورزد از رحمت اهی محروم می‌شود و در تعصب و خشکی و تنگ نظری و سخت‌گیری بر هر فقیه خشک و متعصب مردم آزاری، پیشی می‌جویند. و شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به ژنده پیل از صوفیان اواخر قرن

پنجم و اوایل قرن ششم که طریق را عبارت کردن می‌دانسته است. و صدها عارف دیگر هر یک خصوصیتی داشته همه در قرن پنجم می‌زیسته‌اند. ولی بطوریکه اشاره شد با توجه بآثار و اقوال و ترجمهٔ حال آنها معلوم می‌شود که فرق بین آنها به چه اندازه بوده است. اما آقای دکتر قاسم غنی چیزی را که به آن توجه ننموده این نکته است که همه اینها بسته به حال و مقام آن عارف و باقتضای زمان بوده نه بدلیل خودمحوری و همه آنها برای خدا بوده است و بدلیل همین وارستگی و تقوی و دین بدنیا نفروختن صوفیهٔ این قرن قبله حاجات اهل زمان شدند چنانکه سلطن محمود به خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی می‌رود ولی چون شیخ به ملاقاتش نمی‌آید او بزیارت شیخ می‌شتابد «۲». طغرل سلجوقی بزیارت باباطاهر عریان می‌رود «۳». و این نبود جز اینکه بقول حضرت علی علیه‌السلام «۴» **«عز من قنع و ذل من طمع»** و لذا کاملان صوفیه بر خلاف بعضی علمای دینی از تقرب به ملوک و امراء و صاحبان مقام و ارباب دنیا احتراز می‌جستند و با زهد و قناعت و بی‌اعتنایی بدنیا زندگی می‌کردند. باضافه در نزاع‌ها و جدالهای بین مذاهب مختلفه داخل نشده با همهٔ فرق به صلح و صفا سلوک می‌کردند و نسبت به همهٔ علی السویه مهربان بودند در صورتیکه قوت و وقت بعضی از علمای ظاهری صرف بدگوئی از یکدیگر و تسفیق و تفکیر مخالفین مذهب خود می‌شد و طبعاً عقاید غالب مردم نسبت به آنها سست می‌گشت و اگر احترامی به آنها گزارده می‌شد برخلاف احترام به مشایخ و بزرگان صوفیه که بخاطر کمالات اخلاقی و خلوص آنان بود، بیشتر احترام صوری و ظاهری و از باب احتیاجی بود که مردم به آنها داشتند و بخاطر انتساب به دین بود نه کمال حقیقی خود آنان، و اگر هم در بین آنان محبوبیتی بود بدلیل روحیه عرفانی و عدم وابستگی بدربار و وارستگی و زهد بوده است چنانکه گفته شد صوفیان کامل بعلت عدم وابستگ به ماسوی الله قبله گاه شاه وگدا بودند و اگر خلاف آن بود به آن مقام نمی‌رسیدند و ما نمونه‌هائی از برخورد فضیل عیاض و ابوسعید ابوالخیر و باباطاهر و امثالهم را نقل کردیم. در اینجا توجه شما را به این نامه عین القضاه جلب می‌کنیم که حاکی از استغنای همه صوفیان از اربابان قدرت ظاهری می‌باشد. وی می‌فرماید: به خدمت مدیری فاسقی، شیطانی از شیاطین انس، دشمنی از دشمنان خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله مفتخر بودن چه سزاست خاک بر سر خادم و مخدوم باد. **«ان الله لغنی عن العالمین»** «عنکبوت – آیه ۵» آخر ترا از آن چه لذت است!؟ از نان ترا چه خلل است یا از جامه اگر صدسال عمر بود ترا هیهات! چند داریی که ترا فرزندان ترابس بود چرا خدمت کفشی نمی‌کنی؟ باشدکه ترا از غمزهٔ هلاک بیرون آورد، شرمت باد این کارکه می‌کنی، ما را چه زیان؟ تو بر زیان باشی «نامه‌های عین القضاه شماره ۵۸۴ص۳۷۵» و ماحصل کلام اینکه با وجود پیدایش مسلک در نوع بینش، همه شعبه‌های تصوف در اصل و مبانی یکی بودند.

سلسله‌های صوفیه‌ای که تا قرن پنجم در اصول طریقت پدید آمدند

جلّابی هجویری در کشف المحجوب از ص ۲۱۸ تا ۳۴۱ دوازده گروه تصوف را که تا زمان تألیف کتاب «۴۳۵ - ۴۴۲» وجود داشته و در اصول و معاملت و طریق احوال و مقامات و نحوهٔ سلوک با هم تفاوت داشتند ذکر می‌کند و ما باختصار آنرا بیان می‌کنیم، وی می‌نویسد: پیش از این در ذکر ابوالحسین نوری رحمه الله گفته بودم که ایشان دوازده گروهند دو از ایشان مردودند و ده مقبول و هر صنفی از ایشان ستوده است اندر مجاهدت و ادبی لطیف اندر مشاهدات و هر چندکه اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفه‌اند در اصول و فروع و شرع و توحید متفق و موافقند و ابویزید گفت: **«اختلاف العلماء رحمه الا فی تجرید التوحید»** و موافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم، پس من بر سبیل اختصار و ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم.

۱ـ محاسبیه. یعنی فرقه‌ای که پیرو ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی متوفی بسال «۲۴۳» هستند. خصوصیت مذهب محاسبیه که غالب صوفیان خراسان پیرو آن بودند در حالیکه صوفیان عراق با آن مخالفت می‌ورزیده‌اند ایناست که در این مذهب «رضا» را از جملهٔ مقامات می‌دانند او می‌گوید از جملهٔ احوال است.
۲ـ قصاریه. یعنی پیروان ابوصالح حمدون بن احمدبن عماره قصارکه طریق او اظهار و نشر «ملامت» بوده یعنی می‌گفته آفت بزرگ و حجب عظیم سالک در این است که بخود معجب شود و نزد خلق مقبول گردد یعنی خلق رفتار و کردار او را بپسندند و او را مدح گویند و این عجب و خودپسندی و مقبولیت نزد خلق سالک را از طی طریق باز می‌دارد پس باید طریق «ملامت» اختیارکند و منظورش حق باشد نه خلق، و بهر نام و ننگی پشت پا بزند و سر بآزادگی برآرد و چنان باشدکه خلق او را بخود مشغول نسازند. «۴» صوفی ملامتی باید سلامت را ترک گوید و تن به بلایا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق می‌بیند نفس را ادب کند. حمدون قصار می‌گوید: بایدکه تا علم خدای تعالی بتو نیکوتر از آن باشدکه علم خلق، یعنی بایدکه اندر خلأ با حق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملا با خلق که حجاب اعظم شغل دل تست با خلق «۵».
یکی از فرق معروف ملامتیه فرقهٔ قلندریه است که در باب نهم عوارف المعارف شرح حال آن طایفه ذکر شده است و ماحصل وصف قلندریه این است که: «قلندریه عبارتند از طایفه‌ای از صوفیان ملامتی که حقیقت و طریقهٔ آنها این است که پشت پا به آداب و عادات زده و تقید بر رسوم و مجالسات و مخاطبات را رها سازند. اعمال شرع و عبادات از قبیل نماز و روزه آنچه از فرایض است بجا می‌آورند و زیاده بر آنرا روا نمی‌دارند از لذات مباحه خود را محروم نمی‌دارند و هیچوقت خود را مقید به سختگیری‌ها و تشدیدات شریعت نمی‌سازند و در موضع زهد و ترک دنیا و تقشّف نیز راه افراط نمی‌پیمایند یعنی در حالیکه خود را ملزم می‌دانندکه چیزی ذخیره نکنند و حطام دنیوی را جمع نکنند هیچوقت در تزهد و تقشت و تعبد زیاده روی نمی‌کنند و بچیزیکه اهمیت بسیار می‌دهند پاکی مال است با خداوند. فرق بین ملامتی و قلندری این است که ملامتی در خفای عبادت کوشد و قلندر در خرق عادات؛ و نیز ملامتی بجمیع وسائل نیکوکاری و خیر متمسک می‌شود، جز اینهک احوال و اعمال خود را مخفی می‌سازد و خود را از حیث هیئت و لباس بشکل عوام در می‌آورد تا کسی بحال او واقف نشود ولی در هر حال در پی ازدیاد عبادت است اما قلندر قیدی به هیئت و لباس ندارد و نیز اهمیت نمی‌دهدکه سایرین بر حال او واقف باشند یا نه خلاصه لاابالی بتمام معنی کلمه است و بغیر از آنچه او بدان پاکی دل و صفای درون می‌نامد به هیچ چیز اعتنا ندارد هر چه پیش آید بپوشد و بهر هیئتی که در آید بی‌مبالات است و به آن اهمیتی نمی‌دهد «۶».. از ممیزات قلندریه یکی تراشیدن موی سر و ریش و سبلت و ابرو است.
مقریزی می‌گوید: که در سنه ۷۹۱ ملک نصر حسن بن محمد بن قلاون حکم کرد که طایفه قلندریه ریش خود را نتراشند و این بدعت را ترک کنند. و نیز حکم کرد که قلندریه را ملزم سازندکه لباس اعاجم و مجوس نپوشند و از ا ینرو حافظ می‌گوید:

هزار نکته باریکتر زمو اینجاست نه هرکه سر بتراشد قلندری داند

البته بعضی بعلت عدم اطلاع کافی حافظ را از ملامتیه دانسته‌اند ولی سلسله ارادات او خلاف آنرا نشان می‌دهد و تنها وارستگی و علاقه او به ملامتیه از جهت وارستگی آنان موجب شده‌که اشعار زیر را در این زمینه بگوید:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم   شطح و طامات ببازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر بره آورد سفر   دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم

در شرح سوانح درباره وجود ملامت که ملامت خلق و عاشق و معشوق است شرح خواهیم داد.

۳- طیفوریه. یعنی پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی عارف معروف که باصطلاح هجویری طریق وی غلبه سکر بوده و غلبه حق عزّ و جلّ و سکر و مستی از جنس کسب آدمی نباشد و هر چه دایره اکتساب خارج بود بدان دعوت کردن باطل بوده و تقلید بدان محال. بطوریکه قبلاً گفته شد بایزید بسطامی و اتباع اوگویند. که: صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فناء و تصرفش اندر خود ببقای قوتی که اندر او موجود است بخلاف جنس وی و این ابلغ است و اتم و اکمل است. مذهب بایزید بسطامی سکر است و آن مخالف مذهب بغدادی است که طریق صحو است، جنید و متابعان گویند سکر محل آفت است و از آنچه آن تشویش احوال است، و ذهاب صحبت، وگم کردن سر رشته خویش و چون قاعده همه معانی طلب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی اثباتش و چون صحیح الحال نباشد فایده تحقیق حاصل نشود. پیغمبرگفت اندر دعای خود که: **«اللهم ارنا الاشیاءکما هی»** پس از جمله خبر اندر حال سکر درست نیاید و مراحل سکر را از این معنی آگاهی نه و لذا غالب صوفیه پیر و طریق جنید بوده‌اند و طریق صحو پیموده‌اند و بزرگانی که طریق سکر برگزیده‌اند، کندکه از جمله آنان بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و حلاج و ابوسعید ابوالخیر می‌باشند ولی چون صحو بعد از سکر است لذا بزرگان طریق صحو از آن مرحله گذشته‌اند.

۵- نوریّه. تولای نوریان به ابی الحسن احمدبن محمد النوری باشد و وی یکی از صدور علمای متصوف بود. نوری را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده مزیده است. قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق با جنید می‌باشد. جلابی ضمن بیان طریقت آنها که بر ایثار بوده می‌گوید و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت حق صاحب خود نگاهدارد و نصیب خود اندر نصیب وی فروگذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود... و اندر حکایات مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هر یک گونه خصومتی پیش گرفت نوری و رقام و بوحمزه را بگرفتند و بدار الخلافه بردند و غلام‌الخلیل گفت این قومی‌اندکه زنادقه‌اند، اگر امیرالمؤمنین به کشتن ایشان فرمان دهد، اصل زنادقه متلاشی شود، که سر همه این گروهند و اگر خیری بر دست وی بر آید من او را ضامنم به مزدی بزرگ. خلیفه در وقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند سیّاف بیامد و آن هر سه را دست بر بست چون قصد قتل رقام کرد نوری برخاست و بجایگاه بر دستگاه سیّاف بنشست بطربی و بطوعی تمام، مردمان عجب داشتند. سیاف گفت: ای جوانمرد این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیندکه تو آمدی و هنوز نوبت بتو نرسیده است. گفت آری طریقت من مبتنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است و قربت بخدمت یابند خلیفه از این سخن وی اندر چنان حال متعجب شد وکس فرستادکه اندر امر ایشان توقف کنید و آنها را نزد قاضی فرستاد قاضی پس از مکالمه به خلیفه نوشت که اگر اینها ملحدانند پس بر روی زمین موحد نیست «کشف المحجوب ص ۲۳۶ تا ۲۳۸».

درکتاب تاریخ تصوف اسلامی «۷» آمده که: «درکتب تراجم صوفیه حکایات فراوان در موضوع ایثار نقل کرده‌اندکه از مجموع برمی‌آیدکه اهل سلوک تا چه اندازه بایثار اهمیت می‌داد و عزیزترین چیزها را در راه یکدیگر انفاق. دستگیری و احسان در نزد صاحبدلان و خواص اهل طریقت بحدی عمومی و توام با بلند نظری

بوده که در مقام ایثار فرقی بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن نمی‌نهاده حتی نسبت بحیوانات از بذل و ایثار و احسان کوتاهی روا نمی‌داشته».
یکی نزد رویم آمدکه مرا وصیتی کن گفت:: یا بنیَّ لیس هذا الامر غیر بذل الرّوح ان قدرت علی ذلک والّا فلا تشغل بترهات الصوفیه: این امر بجز بذل جان نیست اگر توانی والّا بترهات صوفیان مشغول مشو و هر چه جز این است همه ترّهات است «یاوه گوئیها» است.
۶ـ سهیلیه. تولای سهلیان به سهل بن عبدالله تستری است و طریق او اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است یعنی همانطور که حمدون قصار طریق ملامت و ترک سلامت و قبول بلا را راه تصفیه و پرورش روح سالک می‌دانست و جنید بغدادی بمراقبه باطن اهمیت می‌داد. سهل بن عبدالله تستری و پیروان او مجاهدت و ریاضت و خلاف نفس کردن را راه نجات سالک و وصول او بغایت ملوب می‌شمردند.
۷ـ حکیمیّه. که پیروان ابوعبدالله محمدبن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ قرن سوم می‌باشندکه اساس طریقت آنها بر ولایت است. در مورد حقیقت ولایت و درجات اولیاء و مراعات تربیت آنان و چگونگی گزینش آنان از سوی خدای متعال برای ارشاد سالکان سخن‌های عالی دارند و مسائلی چون کرامات و خوارق عادات را بر مبنای ولایت مدلّل نموده‌اند و همان سخنان مورد استناد ابن العربی و سید حیدر آملی واقع گردید.
۸ـ خرازیّه. پیروان ابوسعید خراز از مشاهیر عرفای قرن سوم می‌باشند. اساس طریقت او توجه به موضوعات فنا و بقاست. فنا و بقا یکی از مهمترین و غامضترین مسائل صوفیه است و ما در اینجا خلاصه اقوال هجویری را نقل می‌کنیم: خداوند می‌فرماید: **«کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» «ما عندکم ینفدو و ما عنداللّه باق»** به مقتضای لغت و بزبان اهل علم بقا بر سه گونه است:
۱ـ بقائی که طرف اول وی اندر فنا است و طرف آخر اندر فنا، چون این جهان که در ابتداء نبود و در انتها نباشد و اندر وقت هست.
۲ـ بقائی که هرگز نبود، بوده گشت و هرگز فانی نشود چون بهشت و دوزخ و آن جهان و اهل آن.
۳ـ بقائی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشدکه نباشد و آن بقاء حق است و صفات وی لم یزل و لایزال وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی دوام وجود وی است پس علم فنا آن بود که بدانی دنیا فانی است و علم بقا آنکه بدانی عقبی باقی است «والآخرة خیر و ابقی» اما بقای آن، آن بود که چون جهل فانی شود لامحاله علم باقی ماند و چون مصیبت فانی شود طاعت باقی ماند چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید آنگاه غفلت فانی شود بذکر باقی شود و این اسقاط اوصاف مذموم باشد بقیام اوصاف محمود. اما خواص این طایفه عقیده را این است که باید جمیع اوصاف فانی شود تا بقاء تام حاصل گردد. با این معنی که می‌گویند بقای هر صفتی از اوصاف سدّ راه وصول است. و تا قرب و بعد و وحشت و امن و صحو و سکر و فراق و وصال و محبت و عداوت و خلاصه هر چه از این هستی و تعین حکایت کند از میان نرود، و سالک بیخود نشود، چنانکه خود مستشعر به بیخودی خود نباشد فانی نشده و به بقاء واصل نگشته است...».
و آنانکه غیبت را مقدم دارند بر حضور ابن عطاست و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن الحسین و ابوحمزه بغدادی و سمنون المحب. و جماعتی از عراقیان گویندکه حجاب اعظم اندر راه حق توئی، چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر تو فانی شود و چون و اوصاف بشریت به شعله قرب سوخته شد بی‌حجاب در حضور حق باشی پس هلاک تو اندر حضور تست. و حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابو حمدون و ابو محمد جریری و حصری و مصاحب و محمد بن خفیف با جماعتی دیگر بر آنندکه

حضور مقدم بر غیب است از آنچه همه حال ها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد بحق پس هرکه از خود غایب بود بحق حاضر بود و فایده غیبت حضور است غیبت بی‌حضور جنون باشد «۸».

۱۰- سیّاریه. یعنی جماعتی از صوفیه ک تولی بابوالعباس سیار می‌کنند. هجویری درکشفا لمحجوب می‌گوید: «ابوالعباس سیاری امام مرو بود و امروز «یعنی در اواسط قرن پنجم که زمان هجویری است» در نساء مرو از اصحاب او بسیارند و مذهب هیچیک از مذاهب تصوف بر حال نمانده است الاّ مذهب وی رعیت می‌کرده است تا **«الی یومنا هذا»** و مر اهل نساء را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیف است و سخن ایشان میان یکدیگر بنامه بوده است و من بعضی از آن نامه‌ها بدیدم به مرو و اساس مذهب سیاران بر جمع و تفرقه است.

جمع و تفرقه لفظی است مشترک میان اهل علوم مختلفه و هرگروه اندر صفت خود مر این لفظ را بکار بندند مر تفهیم عبارات خود را اما مراد هر یک از آن چیزی دیگر است چنانکه حسابیان بجمع و تفرقه مراد اجتما ع و افتراق اعداد چیزی خواهند و نحویان اتفاق اساس لغوی و افتراق معانی آن و فقها جمع قیاس و تفرقه نص و یا بر عکس این و اصولیان جمع صفت ذات و تفرقه صفات فعل، اما مراد این طایفه بدین بن این جمله بود که یاد کردیم کنون من مقصود این طایفه بدین عبادات اختلاف مشایخ بیارم تا ترا حقیقت این معلوم گردد.» آنگاه از طرف خداوند است «جمع» است باین معنی که آنچه از مکاتب بنده و نتیجه قیام او بر وظایف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که مواهب الهی و نتیجه لطف و احسان و فضل خداوندی است جمع است «۹».

۱۱- حلمانیه: پیروان ابو حلمان دمشقی معروف بحلمانیه که ظاهراً از شاگردان ابن سلیم بصری «متوفی بسال **۲۹۷**» بوده است. ابو حلمان متهم به حلول و اباحه بوده است.

۱۲- فارسیّه. پیروان دینوری از مردم خراسان است که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد او جمع شدند. او نیز بقول هجویری متهم بمذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است. اینطور معلوم است که جلابی هجویری هم گویا در وقت این اظهار نظر بمقامی نرسیده بود که حلاج را بشناسد لذا شایعات و دروغ ها را باور داشته است.

کلاً اعتراضات درباره حلاج بدلایل زیربوده است.

۱- عدم فهم مردم جامعه در درک مسأله وحدت وجود و ضمناً آشنائی بعضی به مسأله حلول و اتحاد ماخوذ از ادیان غیر اسلامی موجب شده بود که وحدت وجود را که توحید خالص است شبیه آن آراء باطله حلول و اتحاد بدانند و آنرا کفر و بدعت بشمارند .

۲- بعضی عرفا هم محافظه کاری کرده درباره او اظهار عقیده نکردند و ساکت ماندند و بعضی هم نسبت باو خشمگین شدند زیرا حلاج تقیه را رعایت نمی‌کرد و به افشای اسرارکه حکم پنهان بودن آن داده شده بود اقدام می‌نمود و چون از امر قطب خود جنید بغدادی سرباز زده بود لاجرم خود شهادت خود را امضاء کرد. لذا حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند   جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

شبستری می‌گوید:

روا باشد انا الحق از درختی   چرا نبود روا از نیک بختی

۳ـ بی‌پروائی حلاج در حمله به متولیان درغین شریعت که بجای توجه به حقیقت قرآن و عترت و درک حقیقت به احادیث غالباً معجوله برای اثبات موقعیت دینی و سیاسی و اجتماعی خود می پرداختند و بجای اینکه خود را اصلاح کنند و بخدا رو آرند بیچاره منصور را تفکیر نموده وکشتند.
۴ـ شیعی انقلابی یا غالی یا باطنی بودن او برای اهل سنت و شیعه محافظه کار وظاهریون و حتی صوفیه مصلحت جو ناگوار بود و شطحیات و افشاگریهای درونی و برونی او را وسیله تفکیر و قتل او قرار دادند.
۵ـ حلاج خود را درگیر مسائل سیاسی و حمایت از محرومان نمود که در عرف جامعه آنزمان جرم محسوب می‌شد.

موقعیّت و وضعیّت جامعه اسلامی در قرن پنجم هجری

۱ـ وضع اجتماعی و سیاسی: با وجودی که آغاز این قرن مواجه با عصر قدرت غزنویان و دوران ترکتازی و سلطه آنان در شرق ایران بود اما در اواسط این قرن بعلت ضعف و تفرقه و قدرت گرفتن سلجوقیان دوران انحطاط غزنویان شروع شد. حکومت آنان تنها در محدوده‌های غزنه و لاهور و بلاد شرقی حومت اسلامی به حیات خود ادامه داد. طغرل اولین پادشاه سلجوقی که از سال ۴۲۹ تا ۴۵۵ سلطنت کرد توانسته بود غزنویان را شکست داده خوارزم و ماوراء النهر و تقریباً سراسرکشور ایران «ایران امروز» را بتصرف آورده خود را به بغداد برساند و خلیفه القائم بامر اللّه باو دختر بدهد و از خانواده او دختر بگیرد و نام شاهان سلجوقی را در خطبه یادکند. پس از او آلب ارسلان «۴۵۵- ۴۶۵» دنباله تصرفات او را تا گرجستان ادامه داد و بعد از وی ملکشاه «۴۶۵- ۴۸۵» با تدبیر وزیر دانشمند خود خواجه نظام الملک حدودکشورش را از چین «غیر از شبه قاره هند» تا دریای مدیترانه رساند. بعد از قتل خواجه نظام الملک و وفات ملکشاه با وجود آنکه بروز اختلاف در مسأله جانشینی بین بر کیارق و محمود و محمد از یکطرف و قدرت روز افزون اسماعیلیه و جوّ ترور و وحشت از طرفی دیگر موجب کشمکش‌های بسیارگردید مع الوصف سیر تمدن اسلامی و پیشرفت علوم متوقف نشد.
۲ـ وضع دینی. با روی کار آمدن سلاجقه که اهل سنت و شافعی مذهب بودند و بعلت پیوند آنان با خلفای عباسی، مذهب تسنن که در عهد آل بویه که شیعی بودند تضعیف شده بود با قدرت هر چه تمامتر پیشرفت نمود و تعصبات مذهبی بین شیعه و اهل سنت و اسماعیلیه و فرقه‌های کلامی چون معتزله و اشاعره و فقهی مانند حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی و امامیه و باطنیه وکرامیه و غیره باوج خود رسید و طرفداران هر مذهب کتابهای بسیار در حقانیت مذهب خود و ابطال مذهب رقیب نوشتند و بازار وعظ و خطابه گرم گردید و هر دسته می‌کوشید تا با گشایش مدارس خاص، عقیده خود را تعلیم دهد. و بر همین مبنا بود که خواجه نظام‌الملک برای توسعه و ترویج تسنن و تبلیغ مذهب شافعی به ساختن مدارس نظامیه پرداخت و شیعیان که از زمان آل بویه قدرت یافته بودند نیز تشکیلات منظم و تألیفات بسیار عرضه داشتند. این اختلافات از جهتی مفید بود زیرا دامنه بحث و فحص و تعلیم کتب را گستراند و فرهنگ اسلامی را در ابعاد مختلف باوج خود کشاند ولی از جهت دیگر چه بسا موجب اغتشاشات و زد و خورد وکشتار بسیار می‌گردیدکه یافعی و ابن اثیر آنرا در حوادث سالهای ۴۰۷ و ۴۰۸ و ۴۴۳و ۴۴۴ و ۴۷۸ ذکرکرده‌اند. و باطنیه و اسماعیلیه نیز ضمن رد اتهامات علیه اهل سنت کتاب می‌نوشتند ولی از طرف شیعه و سنی تفکیر و تهدید به مرگ می‌شدند و لذا چاره‌ای جز مبارزه و قتل سران مخالفین نداشتند. چه وابستگی اسماعیلیه به خلفای فاطمی مصرکه آنها نیز اسماعیلیه بودند موجب گردیده بود که خلیفه عباسی و حکومت سلجوقی آنانرا بی‌دین وکافر و ملحد قلمدادکرده در صدد نابودی آنان برآیند. بعلاوه توجه خاص اسماعیلیه به مسائل باطن موجب گردیده بود شیعیان امامیه هم دانسته و ندانسته علیه

آنها کتاب نویسند ولی مخالفت شیعیان یا تنها جنبه مذهبی داشت و یا از ترس بود، به قتل وکشتار دو طرف می‌انجامید. اگر چه شیعیان هم گاه در دشمنی تندروی می‌کردند ولی در میان این جنگ و جدل، مشایخ صوفیه با آرامش صوفیه با آرامش خاطر به ارشاد و تعلیم و تربیت سالکان می‌پرداختند.
۳- جنگهای صلیبی: از اهم مسائل تاریخی اواخر قرن پنجم «عهد برادران غزالی» شروع جنگ‌های صلیبی بود که بمدت ۲۰۰ سال «از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ه» طول کشید و ضمن آن دولتهای فاطمیان، سلاجقه، اتابکان، و ایوبیان با مسیحیان اروپا بجنگ پرداختند و میلیونها انسان بیگناه بخاطر حماقت و یا قدرت طلبی شاهان مسلمان و مسیحی کشته شدند ولی سرگرمی آنان در جنگ‌های صلیبی برای علماء و عرفا و اسماعیلیه و شیعه امامیه موقعیت مناسبی فراهم کرد تا بتوانند با آرامش بیشتری به فرهنگ و تمدن اسلامی و مقاصد سیاسی خود خدمت کنند.
۴- وضعیت علوم و فنون در این قرن: دانشگاه الازهر مصر. «جامع الازهر» که در سال ۳۶۱ بوسیله جوهر سپهسالار خلیفه فاطمی المعزلدین الله ساخته شده بود در اوج فعالیت بود و در آنجا فقه شیعه علوی و فقه شافعی که خیلی به شیعه نزدیک است تدریس می‌شد. خواجه نظام‌الملک برای جلوگیری از نفوذ شیعه و تقویت اهل سنت مدارس نظامیه را بنا نهاد و نظامیه‌های بغداد و اصفهان و بلخ و نیشابور و هرات و بصره و آمل و موصل شروع بکارکرد.
۵- فلسفه وکلام: گرچه در ذات تفکر اسلامی فلسفه نهفته است و قرآن کریم به تفکر و تعقل امر می‌کند و خود از دلایل فلسفی قیاس و استقراء و تمثیل بهره جسته ولی فلسفه، نخست تنها بعنوان وسیله‌ای برای استدلال حقایقی بود که رسول خدا ﷺ به وحی و شهود دریافته بود لذا از قرن دوم هجری که کتب یونانی وایرانی و هندی بعربی ترجمه شد آراء فلاسفه یونان و ایران و هند در بین مسلمانان نفوذ کرد. بطوریکه معتزله «قدریه» و سپس جهیمیه «جبریه» که، بعداً جای خود را به اشعریه دادند از فلسفه‌های یونان بهره جستند و فلسفه بمعنای اخص مشائی آن که از زمان مامون شروع شد و بوسیله کندی- فارابی «۳۳۹ه» جمعیت اخوان الصفا، ابوعلی سینا، بهمنیار و ابوعبید جرجانی و دیگران در سراسرکشورهای اسلامی منتشر شد آنقدر جلو رفت که بجای اینکه حربه‌ای در دست دینداران باشد وسیله‌ای در دست مخالفان دین قرارگرفت. بطوریکه در قرن پنجم یعنی دوران شیخ احمد و امام محمد غزالی اشاعره در علم کلام میداندار بودند و مشائین آثار فارابی و ابوعلی سینا را که مبتنی بر فلسفه مشاء بود برخ مخالفان می‌کشیدند. صوفیه نیز از قافله عقب نمانده از آراء افلاطونیان جدید و حکمای خسروانی در اثبات عرفان نظری بهره می‌جستند.
۶- تصوف در قرن پنجم: قرن پنجم «عهد غزالی» دوره تکامل تصوف و عصر شکوفائی آن بود و علت این تکامل هم چند امر بود:
الف: ستیز و مجادله داعیه داران مذاهب مختلف وکشمکش آنان، بصوفیه فرصت داد تا بدون دغدغه از تهدید کفر و قتل به پیشرفت مکتب و جذب مرید بپردازند.
ب: محیط پر صدق و صفا و بدون تعصب و نرمش فوق‌العاده‌ای که در بین صوفیه وجود داشت هر آزاد اندیشی را مأمن و پناهگاهی بود تا از دغدغه تکفیر و تفسیق رسته و بخود و حالات خویش بپردازد و بویژه مشایخ صوفیه با سخنان دلنشین و شوق‌انگیزی که مبتنی بر فطرت انسانها بود و شوق پرستش را در دلها بیدار می‌کرد چنان شوری در وجود آنان ایجاد می‌کردندکه جامه می دریدند و توبه می‌کردند وگاه از شدت هیجان مدهوش می‌شدند یا می‌مردند. لذا طالبان معرفت مدتی را جهت تزکیه و تعلیم در خانقاهها با خیال راحت سیر و سلوک می‌پرداختند.

ج: همانطورکه در آغاز تصوّف شیوه مبارزه منفی و عکس‌العمل وجود داشت اکنون هم این شیوه در برابر اهل زر و زور و تزویر بقوت خود باقی بود ولی نه بصورت آغازین بلکه بعنوان یک مکتب معرفت که جا افتاده بود و خط سومی بین تسنن و تشیع افراطی بود که هم‌سنی‌های حقیقت طلب و معتقد به شیوه سلوک و ولایت و هم شیعیان هواهان جهاد با خویش و تقیه و خودسازی را بخود جذب می‌کرد. اگر چه تصوف باقتضای زمان پوشش سنت داشته است ولی در باطن خود تشیع داشت که قبله گاه وحدت طلبان و خداجویان بود. آنان بجای اینکه بر شاخه‌های درخت دین چنگ زنند و سقوط کنند بر تنه تنومند اسلام بی‌رنگ چسبیدند و چون حضرت علی ﷣ وحدت را اصل قرار دادند. و مردم را هم به وحدت وخواندند.

د: اشاعه کتب: صوفیه با نثر و نظم تأثیر عمیقی بر احساس مردم داشتندکه در صفحات پیش بعضی از مصنفات آنانرا نام بردیم. در این قرن نیز رساله قشریه وکشف المحجوب تألیف شد وکتب زیرکه از امّهات کتب عرفانی است در دسترس صوفیه و از جمله برادران غزالی بوده:

۱ـ کتاب الزهد تألیف بشر بن حارث حافی متولد بسال ۲۲۷ه.

۲ـ کتاب المریدین تألیف سهل تستری

۳ـ کتاب دقایق المحبین فی مواعظ العارفین عن جوابات اهل الیقین. تألیف سهل تستری متوفی بسال ۲۸۳ یا ۲۷۳ یا ۲۸۵ه

۴ـ کتاب من عاش بعد الموت و ۳۳ کتاب دیگرکه ابن ندیم نام می‌برد از ابن ابی الدنیا متوفی بسال ۲۸۱ه.

۵ـ رساله التحید و رسالات دیگر وکتب دیگر از حارث محاسبی متوفی بسال ۲۴۳ه.

۶ـ کتاب روضه العقلا تألیف ابوحاتم بستی متوفی بسال ۳۵۴ه.

۷ـ کتاب اللمع در شرح حال صوفیان تألیف ابو نصر سراج طوسی متوفی بسال ۳۷۶ه.

۸ـ کتاب قوت القلوب تألیف ابوطالب مکی متوفی بسال ۳۷۶ه.

۹ـ کتاب حلیه الولیاء در تذکره صوفیان تألیف حافظ ابونعیم اصفهانی متوفی بسال ۴۳۰ه.

۱۰ـ کتاب طبقات صوفیه در تذکره صوفیان تألیف ابوعبدالرحمن سلمی که بقول یافعی در سال ۴۱۲ وفات یافته و خواجه عبدالله انصاری «۳۹۶- ۴۸۱» آنرا بزبان هروی املاء کرد که بنام امالی هروی شهرت داشت و همان را جامی متوفی بسال ۸۹۸ بنام نفحات الانس بفارسی ترجمه کرد و اضافاتی بدان افزود.

۱۱ـ رساله قشریه که از اهم کتب مستند و تحقیقی تصوف است تألیف استاد عبدالکریم قشیری متوفی بسال ۴۶۵ه.

۱۲ـ کشف المحجوب تألیف ابوالحسن جلابی هجویری غزنوی بسال ۴۶۵ یا ۴۷۱ه.

تصوف در سه آینه «فتوّت، عیّاری، ملامت».

اصولاً در هر جامعه باز، تبادل فرهنگی صورت می گیرد و همان موجب تکامل فکر می‌گردد. اسلام چون جامعه‌ای باز است و از نظر جامعه شناسی دینامیک و پویا و در ذات خود منبسط و دارای روح تسامح و جهان شمول است و اقتضای پذیرش هر فرهنگی که با روح منبسط و پویا وگسترده آن مطابقت داشته باشد دارد و هر کشف علمی را در خود جذب می‌کند و خود قرآن مجید با تنوع آیات و جامعیت کامل، زبان هر فرهنگی است لذا با توسعه اسلام هر ملتی با آینه فرهنگی خود با سلام نظر انداخت و آنرا پذیرفت و علم و حکمت و سنت خود را با بعضی آیات قرآن تطبیق داد وگاه آیات و احادیث را در خدمت فرهنگ خویش گرفت وگاه فرهنگ و اخلاق خود را بآیات و احادیث را در خدمت فرهنگ خویش گرفت وگاه فرهنگ و اخلاق خود را بآیات منطبق ساخت بدون اینکه ریشه‌های تاریخی خود را که بصورت نهاد فردی و اجتماعی درآمده بود بکلی نابود سازد. و چون همه ملل مسلمان شده خود دارای فرهنگ و اخلاق و سنت دیرین بودند طبیعی بود که افراد جامعه اسلامی با وجود اشتراک در اصول و فروع دینی در درک و استنباط یکسان نبودند و در شیوه زندگی عین هم نشدند و باصطلاح غیر از شرع، عرف هر جامعه اقتضائی داشت. ما حصل کلام اینکه هرکدام جزئی از کلی را در آینه فرهنگ خویش بیشتر دیدند و یا خواستند ببینند و چون جدا شدن از فرهنگ آغازین که بصورت نهاد فردی و اجتماعی در نهاد انسانها تثبیت شده محال است «لذا وقتی راه تأویل و تفسیر را مکتب غالب باز گذاشته باشد جدا شدن جامعه مغلوب از فرهنگ آغازین خود تسهیل و تعدیل می‌یابد» لذا از همان قرن دوم آراء و افکار یونانیان و ایرانیان و هندیان و اعراب و سنت‌های باستانی ایرانیان و سایر ملل با اسلام درهم آمیخت و فرهنگ جامع وگاه التقاطی منطبق با اصل وگاهی مخالف با اصل پدید آورد که در کل بنا بنقل **«اختلاف امتی رحمه»** به نفع روح گسترده فرهنگ اسلامی بود و دامنهٔ تفکرات را گسترش داد تا آنجا که دهها مذاهب فلسفی وکلامی و عرفانی پدید آمد که هرکدام برای ارائه نظریات خود ضمن استناد به بعضی آیات و تفسیر و تأویل آن باکمک برهان یا جدل یا مغالطه یا خطابه و یا شعر و یا همه آنها عقاید خود را اثبات می‌کردند و از آن میان صوفیان مشهودات خود را بعنوان اشاره‌ای از احوال وگاه بصورت عبارات منطقی با استدلالهای قیاسی و استقرائی و غالباً تمثیلی و ذوقی همراه با کرامات و اعمال مردم ارائه می‌دادند و قلوب توده مردم را بخود جلب می‌کردند. خانقاه، بینوایان را پناهگاهی و سرخوردگان را جایگاهی و محتاجان علم و ارشاد را دانشگاهی وگرسنگان را خورد نگاهی و بی خانمانان را لنگرگاهی محسوب می‌شد.از طرفی مردم تشنه عدالت که باسلام روکرده ولی از مدعیان دروغین و خلفای ستمگر اموی و عباسی جز ریا و تظاهر و دروغ و فریب و ظلم اجحاف و دنیا پرستی و اعمال ضد اسلام ندیده بودند و با هر قیامی دینی شکست خورده بودند خانقاه را جایگاه امن و صوفیان را که جز خدا نمی‌جستند انسانهای راستین دانسته و بآنان رغبت می‌کردند و یا در سلک آنان می‌آمدند و یا اندیشه‌های خود را برنگ تصوّف اسلامی که محبوب همه بود عرضه می داشتندکه از جمله آنها فتوّت «فتیان» و عیاران و شطاران بودند.

فتیان یا جوانمردان به اخلاق فردی و اجتماعی فردی و اجتماعی تمسک می‌جستند. آنان سد محکمی در برابر دون همتان ریاکار و افراد جبون خود فروخته به متجاوزان عرب و اسلام نمایان دروغین و فرهنگ سلطه و نیرنگ خلفاء و امراء و شاهان دست نشانده آنان بوده و خود را حامی محرومان و مظلومان می‌دانستند. مکتب فتوت «آئین جوانمردی» گرچه قبل از اسلام در میان ایرانیان مخالف طبقات بنام عیاری و بین اعراب بنام فتوت و نیز در بین سایر ملل بنام‌های دیگر دیده شده بود ولی فتوت اسلامی کاملتر و جامعتر و بی‌عیب‌تر از ما

قبل اسلام بود و صورت ممتاز و مشخص بخود گرفته بود. چنانکه صاحب کتاب «الفتوه» می‌نویسد: «هر آن کارکه با آن قبول اسلام باطل می‌گردد به ارتکاب آن عمل، فتوت اسلامی هم باطل می‌گردد» «۱۰». ابن جوزی در تلبیس ابلیس می‌نویسد: «جوانمرد زنا نمی‌کند، دروغ نمی گوید، و از حرام‌ها خود را محافظت می‌کند و آبروی زنی نمی‌برد» «۱۱». بهر حال عوام که تاب ریاضتها و عبادتها و ترک تعلقات و دیگر مسائل سیر و سلوک صوفیانه را نداشتند ولی از طرفی روحیه عدالتخواهی و وجدان اخلاقی قوی داشته و احساس اجتماعی آنها غالب بود، به مکتب جوانمردی روی می‌آوردند. بعضی از بزرگان تصوف چون احمد بن خضرویه «۲۴۰ه» و حداد نیشابوری «۲۶۵ه» و علی بن احمد بن سهل صوفی پوشنگی«۳۸۴ه» نخست از سران جوانمردان بودند «۱۲». بدین ترتیب تصوف به فتوت روح داد و فتوت دست اجرای مقاصد اخلاقی تصوف گردید.

تاریخچه مختصر فتوّت

بعضی از نویسندگان مکتب فتوت، خدای کریم را سر منشأ فتوت بشری دانسته و همه حضرات انبیاء از آدم تا محمد ﷺ را فتیٰ «جوانمرد» می‌شمردند ولی برخی را بر **مبنای «تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض»** «یعنی: بعضی از رسولان را بر بعضی برتری دادیم» در این مقام برتر می‌دانند و از جمله حضرت ابراهیم خلیل بعقیده آنان ابوالفتیان بود که حتی در موقعی که در آتشش افکندند از جبرئیل هم یاری نخواست و مهمان نازی او و شکستن بتها و اقدام به ذبح پسرش اسماعیل و غیره نمونه آنست. و نیز حضرت آدم در توبه و انابه و حضرت نوح در استقامت و حضرت داود در زره بافی و حضرت سلیمان با زنبیل بافی که با دست خود کار می‌کرد و اعاشه می‌نمود و حضرت یوشع با همکاری و دلیری و جوانمردی و حضرت موسی با وفای عهد به حضرت شعیب «۱۳» که هرکدام در جنبه‌ای اسوه و پیشوای فتوت بوده‌اند.

در فتوت نامه شیخ ابوحفص عمر سهروردی آمده که: فتوت از آدم به شیث و از شیث به ابراهیم و از ابراهیم به اسماعیل علیه‌السلام و همچنین نسلاً بعد نسل تا دور نبوت به سید ما محمد المصطفی صلی علیه و آله سلم رسیده «۱۴». آنحضرت قبل از بعثت باوصاف صدق و امانت معروف بود و پس از آنهم صفات او در شجاعت و سخاوت و مهمان‌نوازی و رفق و مدارا و مردم نوازی و عیب پوشی و عفو و بخشایش و اخلاص و دلسوزی و حمایت از مظلومان و مقاومت در برابر سفاکان و ترحم بر ضعیفان و اعانت بینوایان و عفو مردم مکه پس از فتح آن از اهم صفاتی است که آنحضرت بدانها آراسته بوده و جوانمردان خود را مقید به اتصاف بدان می‌دانستند.

بعد از حضرت رسول ﷺ حضرت علی علیه‌السلام را بر مبنای **«لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار»** و ایثار آنحضرت در شب هجرت و در جنگ‌ها و غیره و انفاق و بخشش و شجاعت و دیگر اوصاف متعالی، پیشوای جوانمردان می‌شمردند «۱۵» و خرقه فتوت را به وی می‌رسانند. چنانکه هرگاه لغت **«فتی»** بطور مطلق بکار برده شود منظور علی علیه‌السلام است بعلاوه اصحاب کهف را هم خدای تعالی جوانمرد خوانده و در تفسیر کشف‌الاسرار درباره آنان می‌فرماید: این است شرف بزرگوار و کرامت تمام و موافقت بی‌نهایت که رب العالمین بر اصحاب کهف نهادکه ایشانرا جوانمرد خواند وگفت **«انهم فتیّه»** «کهف- آیه ۶۰» با ایشان همان کرامت کرد که با خلیل خویش که او را جوانمرد خوانده است و نیز یوشع بن نون و یوسف صدیق «۱۶».

اما بعد در عهد اسلام نیز از حضرت محمد ﷺ و علی علیه‌السلام و سلمان فارسی و پس از وی امام حسین علیه‌السلام که با جانبازی و ایثار شهادت را پذیرا شد از پیشوایان فتوت محسوب می‌دارند. در فتوت نامه‌ها پس از علی علیه‌السلام وسلمان فارسی و ذکر است این نکته می‌باشدکه اکثر آنها ایرانی و عموماً علوی و صوفی و شیعی بوده‌اند

چنانچه بهرام دیلمی، روزبه فارسی، جوشن خرازی، فضیل بن زیاد فارسی، باکالیجار دیلمی، که از شاهان دیلم است دیده می‌شود «۱۷». کتابهائی که در آن از فتوت صحبت شده و یا درباره فتوت نوشته شده عبارتند از ۱ـ شرح تعرف ۲ـ کشف المحجوب «۳۷۶- ۴۷۱» ۳ـ قوت القلوب. ۴ـ رساله قشریه. ۵ـ طبقات الصوفیه. ۶ـ رساله الفتوه از سلمی نیشابوری «۳۳۰- ۴۱۲». ۷ـ قابوس نامه ازکیکاوس بن اسکندر ۸ـ عوارف المعارف از شهاب الدین شهروردی «۵۳۹- ۶۳۱» ۹ـ الفتوه تألیف ابن معمار بغدادی «۶۱۲ه». ۱۰ـ تحفه الاخوان تألیف کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی به فارسی «۷۳۰ه». ۱۱ـ فتوت نامه نجم‌الدین ابوبکر زرکوب «۷۱۲ه». ۱۲ـ فتوت نامه علاء الدوله سمنانی «۶۵۹ - ۶۳۷». ۱۳ـ فتوت نامه امیرسید علی همدانی «۸۱۳ - ۷۸۶». ۱۴ـ فتوت نامه سلطانی از ملاحسین واعظ کاشفی «۹۱۰». ۱۵ـ فتوت نامه منظوم از شیخ عطار. ۱۶ـ فتوت نامه منظوم ناصری که در سال ۶۸۹ بپایان رسانده.

آنچه درکل دیده می‌شود این است که اولاً قبل از قرن پنجم دربارهٔ فتوت مطالبی مشروح نوشته نشده و تنها در آثار صوفیان از آن نام برده شده و تازمانه حمله مغول «۶۱۷» جز تاب الفتوه سلمی کتاب خاصی درباره فتوت نامه تألیف نیافته. پس معلوم است از سال ۵۷۸ که ناصرالدین اللّه خلیفهٔ عباسی آئین فتوت را پذیرفت و اشاعه داد، آن آئین بصورت رسمی درآمد قبل از آن با تصوف آمیختگی داشته.

چنانچه در شرح حال صوفیان و جوانمردی آنان اشاره شد و عطار در تذکره بعضی از آنها را ذکرکرده و سعدی در بوستان آورده است و در شرح تعرف وکشف‌المحجوب و رسالهٔ قشریه و قوت القلوب از آن سخن بمیان آمده. و در قرن هفتم مبارزات مردم در مقابل مغولان جوانمردی دیرین ابومسلم خراسانی و عیاری یعقوب لیث را در ذهن‌ها بیدار نموده است. بهرحال قران پنجم دوران رشد روز افزون ملامتیه و اهل فتوت بود چنانکه در کتب این عهد برای شناختن فتیان واقعی از مشبهین بآنها که به اعمال زشت می‌پرداختند صفات مشخصه‌ای آوردندکه درکتابها ضبط است.

رابطه ملامتیه و اهل فتوت

با وجودیکه فتوت سابقهٔ تاریخی بسیاری دارد ولی چون تشکل مکتب فتوت بعد از مکتب ملامت بوده لذا محی‌الدین ابن عربی معتقد است که اولین بار صوفیه ملامتیه به سلک فتوت گرویده و می‌گوید: **«ان الفتیان تلامذه الملامتیه»** یعنی: جوانمردان شاگردان ملامتیه هستند زیرا حداد نیشابوری و صوفی پوشنگی که از سران جوانمردان بودند از ملامت که نوعی از تصوف خراسانیان بوده به فتوت روی آوردند و بهتر بگویم کمال یافتند. احمد خضرویه غیر ملامتی بوده و به سلک فتوت گرائیده، و البته در دوره‌های بعد عارفان نامداری چون شیخ نجم‌الدین بری و شیخ نجم‌الدین زرکوب و شیخ علاءالدوله سمنانی و امیرسید علی همدانی علاوه بر داشتن خرقه تصوف خرقه فتوت هو پوشیدند و پا در مرحله مبارزاتی اهل فتوت نهادند و صوفیه سربداران و صوفیهٔ صفوی به فتوت که جنبه‌های اجتماعی و مبارزاتی تصوف بوده رو آوردند. و اما ملامتیان با فتیان علاوه بر وجه اشتراک در استشهاد به سوره مائده که می‌فرماید: **«ولا یخافون لومةً لائم»** «از سرزنش سرزنش‌کنندگان نمی‌ترسند» و اخلاص در عمل و ایثار و تحمل ملامت و بذل مال ومخالف با نفس نیز وجوه اشتراک آنان بود. ولی آنچه ما به الافتراق این دو شیوه طریقتی بوده طرز برخورد آنان با مردم در مسائل اجتماعی بوده است.

ملامتیان جهت مبارزه منفی را می‌پیمودند تا دکان ریاکاران را تخته کنند و عمل خود را فضیلتی نشمردند چنانکه علی بن ابی بکر اهوارز ملامتی می گفت: اصل جوانمردی آنست که در خود یک فضیلت هم نبینی

«۱۸». ولی جوانمردان به مبارزهٔ مثبت ادامه داده و عموماً با تبلیغات نظامی و ورزش های حربی در زورخانه ها و اماکن دیگر خود را برای مبارزه آماده می‌نمودند تا به حمایت از مظلوم که اساسی ترین وظیفه آنها بود بپردازند چنانکه از جملهٔ آنان ابو مسلم خراسانی را نام می‌برند. درباره رابطه این دو دسته حکایت حمدون قصار نیشابوری که ملامتی بود با نوح عیار «عیاران شعبه‌ای از جوانمردان محسوب می‌شدند» جالب است. حمدون قصار می‌گوید: روزی اندر جویبار سیرهٔ نیشابور می‌رفتم نوح عیاری بود به فتوت معروف و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودندی وی را اندر راه بدیدم بگفتم یا نوح جوانمردی چه چیز است؟ گفت: جوانمردی من یا از آن تو؟ گفتم هر دو بگوی. گفت جوانمردی من آنست که این قبا بیرون کنم و مرقعه بپوشم و معاملات ورزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آنجامه از معصیت بپرهیزم. و جوانمردی تو آنکه مرقعه بیرون کنی تا تو بخلق و خلق بتو فتنه نگردند. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار آن و در آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصل قوی‌تر است (۱۹).

بهر حال در حالتیکه ملامتیه اهل دنیا را آشکارا تحقیر نموده سرزنش نفس را برای رسیدن به کمال روحی و اخلاقی وسیله ضروری می‌شناختند و سعی داشتندگلیم خویش را از موج بدر آرند. جوانمردان تقوی و شرف را با هم جمع کرده واعمال و افعال و فعالیت‌های گوناگون که سری هم نبود برای تشویش دیگران و در جهت حمایت از مظلومان و مبارزه با ظالمان انجام می‌دادند و صوفیه هر دوی آنها را در بدایت امر می‌دانستند چنانکه علامه حمد آملی می‌گوید «۲۰»: «تا فتوت به نهایت نرسد بدایت ولایت حاصل نشود.» وکلاً آنچه تا قرن پنجم و ششم دیده می‌شود، فتوت اسلامی با تصوف بسیار نزدیک و فرق ظاهری آن در این بوده که فتوت برای عوام و در بدایت و تصوف برای خواص و در نهایت بوده است، ولی بعدها که جوانمردان بمبارزات سیاسی و اجتماعی پرداختند از تصوف دورتر شدند چنانکه تصوف هم وقتی بشکل حکومت صفوی جلوه‌گر شد تغییراتی بسیار در آن حاصل شد و طریقت فراموش و ظواهر شریعت عملی گردید و سیاست بر هر دو چیره گشت.

صفات اهل فتوّت

۱ـ حسن بصری می‌گوید: خدای تعالی همه اوصاف فتیان را در آیه جمع کرده است «۲۱» **«إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى»** نحل آیه ۹۰

۲ـ امام صادق از قول رسول اکرم ﷺ فرمود: جوانمردان امت ده علامت دارند. راستی‌گفتار، وفای بعهد، ادای امانت، ترک دروغ، رحمت به یتیم، بخشش به سائل، بذل مال، کثرت در صنایع، مهمان‌نوازی، حیا که در رأس همه آنهاست «۲۲»

۳ـ فضیل عیاض گوید: فتوت به نخوردن حرام و ارتکاب گناه نیست، بلکه به جوانمردی در عبادت خدا و مخالفت با شیطان و عمل به قرآن است «۲۳». وگفت فتوت آنست که فرق نکنی که نعمت ترا که می‌خورد یعنی در مقام خدمت و ایثار نعمت حق به بندگان او میان مؤمن وکافر تمیز نکنی و میان دوست و دشمن تفاوت ننهی «۲۴»

۴ـ حارث محاسبی می‌گوید: فتوت آنست که انصاف به هه خلق بر خود واجب دانی و انصاف خود را ازکس نستانی«۲۵».

۵ـ ملاحسین واعظ کاشفی در فتوت نامه سلطانی می‌گوید: فتوت جمع احوال جمیله و صفات حمیده و سلب اعمال قبیحه و اخلاق دیگر از راه تخلیه و تزکیه و تصفیه است.

درکتاب سرچشمه تصوف، ۷۲ صفت برای جوانمرد ذکر شده است و ۲۰ کار را خلاف جوانمردی می‌دانندکه عبارتند از: می‌خوردن، زنا، لواط، غمازی، نفاق، تکبر، ترس، حسد، کینه، دروغ، مخالفت، خیانت، نگاه بزنهای نامحرم، عیب‌جوئی، بخل، غیبت، بهتان، دزدی، حرام خوری، نصیحت «۲۶».

تأثیر فتوّت در تحولات اجتماعی

چون یکی از اصول فتوت کمک به مظلوم و دشمنی با ظالم است که از اصول امور اجتماعی اسلام است لذا جوانمردان هدف غائی از فعالیت خود را رفاه عامه مردم و مبارزه با ستمگران قرار داده بودند. اینان عدالت و تعاون اسلامی را با روح جوانمردی ایرانی و یا عرب بهم آمیخته و با توجه به عمل پیشوایان دین و فتوت که ذکر شد مبارزاتی را علیه ستمگران بر پا می‌داشتند. گاه همانگیزه آنان انتقام خون امام حسین علیه‌السلام بود که مسائل ملی میهنی هم تشدیدکننده قیام آنان بود،از جمله قیام کوفیان درکوفه برابر ستمکریهای حجاج بن یوسف ثقفی که موالی و شیعیان در آن دخالت داشتند و شاید بتوان قیام مختار راکه بکمک موالی انجام گرفت تا حدی از این نوع اندیشه‌های جوانمردانه شمرد. از طرفی چون بیشتر در فتوت نامه‌ها نام ابومسلم خراسانی بعنوان جوانمرد ذکر شده پس قیام او را هم می توان از این نوع دانست. چه او بودکه حکومت ظالم متجاوز اموی را برانداخت آنان چون ملامتیه گاه به بنهان کاری می‌پرداختند ولی نه برای حفظ سرّ بلکه تقیه درعد اجتماعی آن که حفظ نهضت باشد منظور نظر آنان بود. پس از نهضت ابومسلم فتوت را در شکل عیاری می‌بینیم. اصولاً عرب اشخاص پنهان کار و...هوشیار راکه از طبقه عوام الناس و خامل الذکر بوده‌اند و در هنگامه‌ها و وغاها خودنمائی کرده یا در حروب جلدی و فراست بخرج داده‌اند عیار می‌نامیده است «۲۷». این رادمردمان چون می‌دیدند خلفای عباسی سَرچشمه همه ستمگرها هستند با قیامهای شیعی یا ملی یا شرافتی، از مظلومیت یا مظلوم حمایت می‌کردند. با وجود آنکه وابستگان حکومت عباسی بعلت ترس، آنان را خارجی و طاغی و یاغی خطاب می‌کردند، ولی آنان غالباً شیعه بوده و بنا بنوشته صاحب نظران، افرادی جنگجو و جوانمرد و دارای صفات عالی مردانگی و ضعیف نوازی بودند و در غالب شهرهای سیستان و خراسان از ایشان یافته می‌شد و گاه ممکن بود عده آنان در بعضی شهرها به چند هزار تن برسد و در هر شهر رئیس داشتند «۲۸».

ملا حسین کاشفی می‌گوید: سه دسته رؤسای فتیان هستند: ۱ـ نقیب «رئیس» ۲ـ پدر عهدکه مسئول عهد و عهدنامه و خطبه بوده ۳ـ استاد شدکه شالی بکمر داوطلب دخول در مسلک فتوت می‌بست. توضیح اینکه فتیان لباس خاص وصله‌دار و تاج‌های رنگ برنگ و سروال «سراویل» داشته‌اند و در مراسم آنها آب «نشانه صفا» و نمک «حق نمک» و چراغ پنج فتیله «نشانه پنج تن» قرار داشت «۲۹».

پس از ابومسلم جوانمرد خراسانی، حمزه پسر آذرک سیستانی را باید از عیاران زبر دست دانست که در سال ۱۷۹ قیام کرد و ۳۴ سال علیه ستمکاران عباسی مقاومت کرد. پس از آن دو تن، بنام عیاری بر می‌خوریم که او را باید پیشگام نهضت ایرانی دانست و ا و یعقوب لیث صفاری سیستانی است که در سال ۲۵۴ قیام کرد و مردانه جلو عباسیان ایستاد و به ملت ایران شرف و افتخار بخشید. پس از وی عیاری کمتر بصورت منسجم و هدفدار ظهور پیدا کرد مگر در نهضت‌های شعوبیه که شکل فرهنگی و ملی داشت و نهضت باکالیجارکه نامش از جمله جوانمردان است که فعالیت او و همراهان موجب روی کار آمدن دیلمیان که شیعی بودندگردید. ضمناً حرکت باطنیان و فدائیان اسماعیلیه نیز نوعی فتوت محسوب می‌شد. وکلاً فتیان یا صوفی بودند یا ملی‌گرا با انگیزه‌های تشیع امامیه و باطنیه و عموماً متعلق به توده اصناف بودندکه خود را به ثروت و مقام و منصب سیاسی وو دینی نفروخته بودند و درد مردم مظلوم را حس می‌کردند مگر در آنا طولی که فتوت اشرافی بوده.

جوانمردان را به دو دسته قولی و سیفی تقسیم می‌کردند: قولی بصدق سخن می‌گفته و سیفی به صدق شمشیر می زده‌اند«۳۰». در شام و عراق به عیاران احداث می‌گفتند ولی آنها برای خود همان لفظ فتیان را بکار می‌بردند. دسته‌ای از آنان در موقع جنگ امین و مأمون در بغداد بعنوان حامی مظلومان خود را آشکار می‌کردند ولی چند بار هم خود بمردم هجوم بردند «۳۱». و اما شطّاران که همان عیاران و احداث بودند باموال ثروتمندان بخیل، که زکوة نداده بودند و با استثمار خلق ثروت اندوخته بودند می‌تاختند و حاصل غارت خود را به مستحقان نیز می‌دادند. عیاران در عراق چنان قوت گرفتندکه ناصرلدین اللّه خلیفه عباسی در سال ۵۷۸ آئین فتوت را پذیرفت. صلاح‌الدین ایوبی «۵۶۴- ۵۸۹» که کرد ایرانی الاصل بود از سران جوانمردان شام بود. او در تکریت متولد شد و پدرش او را در بعلبک و دمش تربیت کرد و در جنگهای صلیبی دلیری بسیار نشان داد «فرهنگ معین». البته فتیان شام «سوریه» مخالف رافضیان «شیعیان سب کننده خلفاء» بودند ولی در مقابل فتیان مصر از موافقان آنان بودند. در آسیای صغیر فتیان قبای پشمین کبود شبیه صوفیه می‌پوشیدندکه به آن فلنسوه می‌گفتند و غالباً در آنجا سماع می کردند و پیشوایان خود رااخی «برادر» خطاب می کردندکه همان اخوی صوفیه است که از **«انما المؤمنون اخوه»** گرفته شده. در ایران از قرن هفتم جوانمردان عَلَم بخصوصی داشتندکه به آن «طوق» بزبان مغول می‌گفتند و در هر خانقاه یا لنگر خانه‌ای عَلَم مخصوص بود و آنجا را «پاطوق» می‌گفتند. همین درویشان جوانمرد در قرن هشتم نهضت سربداران را علیه طغاتیمور بر پا داشتند و بنام پهلوانان یا سربداران از سال ۷۳۷ تا ۷۸۳ در قسمتی از خراسان حکومت کردند در همین قرن هشتم شاعر متصوف معروف به پهلوانان محمود خوارزمی متخلص به قتالی و معروف به پوریای ولی بوده که در سال ۷۲۲ درگذشته «۳۲». ما حصل کلام اینکه فتوت جزئی از تصوف و در بعد اجتماعی آن بوده و صوفیان غالباً پس از طی مراحل ملامت و فتوت بکمال رسیده و سخنانی در چگونگی ملامت و فتوت و عیاری بیان کرده‌اند. برخی نیز هم خرقه طریقت و هم خرقه فتوت پوشیده‌اند و از آنمیان عبدالقادرگیلانی، نجم‌الدین کبری، سیدعلی همدانی، واخی فرج زنجانی، و غیر هم هرکدام بنوعی در ترغیب مردم به فتوت سهم داشته‌اند و سرانجام فتوت یا تصوف بهم پیوست و موجب رسمیت تشیع در ایران بوسیله صفویان صوفی جوانمرد شد.
اما شیخ احمد غزالی در سوانح چند مورد لفظ ملامت و فتوت و جوانمرد و عیار را بعنوان سمبل پاکبازی و اخلاص و شجاعت آورده که در شرح سوانح بررسی خواهد شد. «۳۳».

بزرگان صوفیه که در قرن پنجم وفات کرده‌اند

۱ـ ابوالحسین علی بن عبدالله بن حسن جهصم همدانی «۴۰۴ه».
۲ـ شیخ ابو علی دقاق استاد ابوالقاسم قشیری «۴۰۵ه».
۳ـ شیخ عبدالرحمن سلمی نیشابوری «۴۱۲ه» مؤلف طبقات الصوفیه. وی که استاد ابوسعید ابوالخیر بوده و کتاب طبقات الصوفیه وی را بعداً خواجه عبدالله انصاری از عربی به هروی املاء کرد و خود نیز شرح حال بعضی از عرفائی که درکتاب نبوده و بعدها عبدالرحمن جامی آنرا بزبان فارسی ترجمه نموده و نام صوفیان بعدی را تا عصر خود بدان افزوده وکتاب نفحات الانس را پدید آورد «۳۴».
۴ـ شیخ ابوعبدالله داستانی معاصر شیخ ابوالحسین خرقانی متوفی بسال «۴۱۷» خواجه محمدبن احمدبن چشتی «۴۱۱ه» خواجه یحیی عماد شیبانی «۴۲۰ه» شیخ ابوعبدالله الکافی «۴۱۶ه» شیخ ابوزرعه اردبیلی «۴۱۵ه» محمدبن علی الحیم الترمذی از محققان صوفیه که باابوتراب بخشی و احمد خضرویه و ابن جلا

معاصر بوده وکتاب‌های ختم الولایه و النهج و نوادر اصول از اوست و تفسیری ناتمام داشته و جلابی درباره او گفته: جملگی دام شکار اوست و مشایخ، او را مؤدب الاولیاء خوانده‌اند.
۵ـ ابو عبدالله سالمی که شاگرد سهل تستری بوده وکتاب قوت القلوب بقول جامی از اوست.
۶ـ ابوطالب محمد بن علی حارثی مکی.
۷ـ خواجه یحیی عماد شیبانی «۴۲۰ه».
۸ـ ابوعبدالله داستانی «۴۱۷ه».
۹ـ شیخ ابوعلی سیاه «۴۲۴ه».
۱۰ـ شیخ ابوالحسن خرقانی «۴۲۵» که کتاب نورالعلم از اوست و اهل سکر و وحدت وجودی بوده و شیخ عطار مقامات عالی او را بر شمرده و او را از اقطاب دانسته «۳۶».
۱۱ـ شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریارکازرونی «۴۲۶ه».
۱۲ـ حافظ ابونعیم اصفهانی «۴۳۰» صاحب حلیه الاولیاء.
۱۳ـ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المهینی «اخل مهینه یا میهنه» متولد سال ۳۵۸ و متوفی بسال ۴۴۰ که او نیز مانند خرقانی و بایزید وحدت وجودی است و از قدیمیترین مؤسسین خانقاه بوده است و شرح حال و کرامت‌های وی را دو تن از نوادگانش نوشته‌اند. اولی کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر میهنی تألیف کمال‌الدین ابوالروح الله بن ابوسعید، وکتاب دیگر اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابو سعید است که از اهم کتب عرفانی و ادبی است.
۱۴ـ ابوعبدالله شیرازی معروف بابن باکویه یا باباکوهی «۴۴۲ه».
۱۵ـ شیخ ابوالقاسم گرگانی از معاصرین ابوسعید ابوالخیر «۴۵۰ه» که از اقطاب جنیدیه است وفاتش ذکر شد.
۱۶ـ بابا طاهر عریان همدانی صاحب دوبیتی‌های معروف که از اواسط این قرن در همدان وفات یافته است و کلمات قصارش به عربی و دوبیتی‌هایش به لهجه محلی و فهلویات معروف است.
۱۷ـ ابوعثمان نیشابوری «۴۵۷ه».
۱۸ـ اخی فرج زنجانی که مرید شیخ ابوالعباس نهاوندی است «۴۵۷ه».
۱۹ـ استاد ابوالقاسم قشیری مؤلف رساله قشریه که در سال ۴۶۵ یا بقول صاحب طرائق به سال ۴۴۷ وفات نموده.
۲۰ـ خواجه یوسف بن محمد بن سمنان «۴۵۹ه».
۲۱ـ ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی صاحب کتاب کشف المحجوب که از محققین عرفا و معاصر با قشیری بوده و بسال ۵۶۴ یا ۴۷۰ یا ۴۷۱ رحلت کرده.
۲۲ـ خواجه عبدالله انصاری هروی صاحب کتاب منازل السائرین، طبقات الصوفیه، کنزالسالکین، ذم الکلام، زادالعارفین، انوارالتحقیق، مناجات نامه، محبت نامه، هفت حصار، قلندرنامه و رساله‌هائی چند. وی بسال ۴۸۱ وفات کرده است.
۲۳ـ ابوعلی فارمدی از تربیت یافتگان قشیری وگورکانی و استاد طریقت حجة الاسلام غزالی را که در سال ۴۷۷ه وفات کرده است.
۲۴ـ ابوالحسن نجار «۴۸۱ه».
۲۵ـ ابوبکر نساج طوسی از شاگردان و تربیت یافتگان شیخ ابوالقاسم گورکانی و استاد طریقت شیخ احمد غزالی که در سال ۴۸۷ه رحلت فرموده است.

۲۶ـ ابواسحق شیرازی که کتاب تنبیه و مهذب در فقه وکتاب لمع و شرح آن و طبقات الفقها از اوست و وفات او سال «۴۷۹ه» است.

۲۷ـ هبة الله شیرازی «۴۷۶ه».

۲۸ـ احمد بن علی بغدادی «۴۷۹ه».

۲۹ـ ابو نصربن ابی جعفر بن ابی اسحق هروی «۵۰۰ه».

۳۰ـ آخرین کسی که در اواخر قرن پنجم زیسته و اوائل قرن ششم رحلت کرده و تحول عظیمی در مسائل شریعت و طریقت و حکمت پدید آورده و ازاهمیت بسیار خوبی برخوردار است حجة الاسلام ابوحامد محمدبن احمد غزالی برادرش ابوالفتح احمد غزالی است که در بخش دیگر شرح حال آنها خواهد آمد، زیرا غرض از نگارش سیر تصوف تا قرن پنجم بیان ساختار فکری و شخصیتی آن دو بزرگوار بویژه شیخ احمد غزالی است که سلسله العقد و حلقه اتصال بیش از چهار قرن فرهنگ اسلامی عرفانی به دوران پس از خود بوده است.

تعلیقات فصل پنجم

۱ـ تاریخ تصوف ص ۴۶۹.
۲ـ تذکرة الاولیاء ص ۶۶۸ تا ۴۸۰.
۳ـ راحة الصدور ص ۹۸ و تاریخ تصوف اسلامی ص ۴۷۴ پاورقی.
۴ـ برای شرح بیشتر به عوارف المعارف باب هشتم ص ۲۷ تا ۳۰ مراجعه شود.
۵ـ کشف المحجوب چاپ و تصحیح ژوکوفسکی ص ۲۲۸.
۶ـ عوارف المعارف باب نهم ص ۳۰- ۳۲.
۷ـ تاریخ تصوف اسلامی ص ۴۹۹.
۹ـ کشف المحجوب و رساله قشریه.
۱۰ـ الفتوة تألیف ابن العمار ص ۱۷۸.
۱۱ـ تلبیس ابلیس چاپ مصر ۱۹۲۱ ص ۴۲۱.
۱۲ـ سرچشمه تصوف در ایران تألیف سعید نفیسی ص ۱۲۳.
۱۳ـ حیاة القلوب ج ۱ ص ۲۹۹ تا ۳۰۴.
۱۴ـ رسایل جوانمردان ص ۶.
۱۵ـ به کتاب الفتوة ابن معمار حنبلی و مناقب العارفین و رساله فتوتیه سید علی همدانی و نفاس الفنون مراجعه شود.
۱۶ـ تفسیرکشف‌الاسرار ج ۲ ص ۳۹۵.
۱۷ـ سرچشمه تصوف در ایران ص ۱۴۰ تا ۱۴۳.
۱۸ـ ملامتیان و صوفیان و جوانمردان ص ۲۱ و ۲۴و ۷۳.
۱۹ـ کشف المحجوب ص ۲۲۸.
۲۰ـ نقاش الفنون ج ۲ ص ۱۱۲.
۲۱ـ الفتوة از ابن معمار.
۲۲ـ الفتوة از ابن معمار ص ۱۱ و ۱۳ وطبقات الصوفیه ص ۷۹.
۲۳ـ نفائس الفنون ج ۲ ص ۱۱۱.
۲۴ـ رساله فتوتیه از میر سید علی همدانی.
۲۵ـ رساله فتوتیه از میر سید علی همدانی.
۲۶ـ سرچشمهٔ تصوف ص ۱۱۳۹ و ۱۴۰.
۲۷ـ حاشیه مرحوم بهار بر تاریخ سیستان.
۲۸ـ تاریخ ادبیات ایران از دکتر صفا ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳.
۲۹ـ مأخوذ از آئین جوانمردی ص ۱۲۰ ببعد.

۳۰ـ فتوت نامه، منظوم ناصری، سرچشمه تصوف ص ۱۳۰ – ۱۴۰ و آئین جوانمردی ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۳۱ـ تاریخ تمدن اسلامی از جرجی زیدان ترجمه جواهر الکلام ج ۵ ص ۶۱.

۳۲ـ مأخوذ ازکتاب سرچشمه تصوف در ایران ص ۱۳۰- ۱۴۵ تألیف سعید نفیسی.

۳۳ـ سوانح فصل ۴ همین کتاب بخش سوم شرح سوانح.

۳۴ـ مقدمات نفحات الانس. مقدمه طبقات الصوفیه.

۳۵ـ کشف المحجوب ص ۱۷۷- ۱۸۰.

۳۶ـ تذکرة الاولیاء شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی.

بخش دوّم

فصل اوّل

دو ستاره، دو برادر فقیه و عارف.

در قرن پنجم دو ستاره درخشان در عالم اسلام طلوع کرد که هرکدام با فروغ خود آنچنان نور و ضیاء گستردند که نه تنها قرن پنجم و ششم را بنور خود منور نمودند و انقلابی در دین و عرفان پدید آوردند بلکه تا کنون درخشش علم و معرفت آن دو اختر تابناک آسمان اسلام را منور نگاه داشته است. و چنان گمان می‌رودکه علم بشر بهمان نسبت که پرده جهل و تعصب را میدرد و زوایای تاریک تاریخ را نشان می‌دهد طبعاً افکار و اندیشه‌های این دو برادر را نیز بهتر و برتر به جهان ارائه خواهد نمود.این دو برادر یکی حجت الاسلام ابوحامد امام محمد بن محمد بن احمد غزّالی طوسی، فقیه و متکلم و محدث و دانشمند و استاد اخلاق و عرفان نظری است که بسال ۴۵۰ هجری در طابران طوس زاده شد و دیگری برادر کهترش شیخ ابوالفتوح مجدالدین امام احمد بن محمدبن احمد غزّالی شوسی عارف عاشق و عاشق عارف که به القاب سر الله فی الارض و قطب الاصفیاء و قدوة الاولیاء، ملک الابدال، سلطان الطریقه، خواجه امام، امام ربانی جنید ثانی و شیخ کبیر ملقب شد. این دو برادر دوش به دوش هم پیامی به عظمت تاریخ دادند ولی از آنجا که درباره شرح حال حجة الاسلام محمد غزالی صدها کتاب نوشته شده و در مقدمه آنها نیز تحقیقات جامعی درباره شخصیت و آثار او آمده وانگهی غرض اصلی از تألیف این کتاب شناساندن عارف بالله شیخ احمد غزالی است لذا هر جا که زندگی جسمانی و روحانی آن دو بهم وابسته است جهت بازشناسی دقیق شیخ احمد از حجة الاسلام محمد هم سخن بمیان می‌آوریم. در شناساندن چهره شیخ احمد بر مبنای الفضل للمقدم یاد آوری می‌کنیم که چون آقای پور جوادی درکتاب سلطان طریقت و آقای دکتر احمد مجاهد درکتاب مجموعه آثار فارسی غزالی با تحقیقات بسار جامع خود شیخ احمد را معرفی کرده‌اند و قبل از آنان آقای تقوی در مقدمه سوانح مختصری از شرح حال شیخ احمد را آورده‌اند لذا ضمن تشکر قلبی از آنان و خودداری از تکرار مکررات، از تحقیقات آن دانشمندان استفاده می‌کنیم و موارد تاریک را مورد بررسی مجدد قرار می‌دهیم و سپس از بیان اندیشه‌های غزالی استنباط خویش را بطور مستقل عرضه می‌داریم.

آنچه مسلم است امام محمد غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طابران طوس بوده اما ابوالفتح احمدبن محمد سه چهار سال بعد از ولادت محمد در طابران طوس بدنیا آمدکه ممکن است سال ۴۵۱ یا ۴۵۴ باشد «۱».

پدر وی محمد غزال که متمایل به فقر و درویشی بود و به مجالس وعظ و محافل علماء و فقها می‌رفت از خدا خواسته بود خداوند باو فرزندی فقیه و نیز فرزندی واعظ عطا کند و خدا نیز دعوتش را اجابت کرد محمد و احمد را باو بخشید «۲». سرانجام محمد غزالی پدر محمد و احمد در حدود سال «۴۶۵» وفات یافت «۳» و یکی از دوستان صوفی مشرب خود را که احمد رادکانی نام داشت وصی خود قرار داد و تربیت دو فرزند خود را باو سپرد. رادکانی ما ترک پدرشان را در راه زندگی و تحصیل آنان خرج کرد و چون آنان مقدمات علوم ادبی

و مذهبی را فرا گرفتند و ما ترک نیز تمام شده بود آنها را به مدارس طلاب علوم دینی راهنمائی کرد چنانکه محمد می‌گوید: ما به مدرسه رفته و تحصیل فقه نمودیم تا از این راه روزی خود را بدست آوریم «۴».
مسلماً محمد که برادر بزرگتر بود احمد را در تحصیل مشوق محسوب می‌شده ولی پس از مدتی که محمد حدوداً ۲۰ ساله بوده جهت تکمیل تحصیلات به گرگان خدمت ابونصر اسماعیل جرجانی «۳- ۴۷۷ه» رفت و احمد به مجالس صوفیه راه یافت. محمد پس از مدتی «کمتر از دو سال» دوباره به طوس برگشت و سه سال در شوس ماند و سپس عازم نیشابور شد تا نزد امام الحرمین جوینی تلمذ «۵». محمد علاوه بر بهره‌مندی از شیخ رادکانی و خواجه یوسف نساج از محضر پر فیض شیخ ابوبکر نساج طوسی در طوس و ابو علی فارمدی در نیشابور بهره جست و در علم کلام و عرفا نظری تبحر یافت.اما برادرش که بعلت صغر سن در طوس مانده بود و در همان نوجوانی که برادرش در گرگان بسر می‌برد خدمت شیخ ابوبکر نساج طوسی رسیده و تحت ارشاد و تربیت او قرارگرفت. گر چه صاحب تذکره الشعراء می‌گوید: ... و شیخ ابوبکر نساج را در طفولیت دریافته و شیخ ابوبکر آب دهن مبارک خود را در دهان او انداخت و به برکت آن عالم ربانی شد «۶» ولی این سخن از باب لطف شیخ بوده و جنبه سمبلیک دارد آنچه مسلم است احمد غزالی طبق دستورشیخ خود نهایت کوشش خود را در جوانی در طوس بکار برد و به عزلت و خلوت پرداخت و پس از اتمام دوره ریاضت و خدمت راهی عراق شد «۷».
چنانکه در طبقات الشافعیه آمده: احمد غزالی با مشایخ صحبت می‌کرد او سپس خلوت و عزلت را پیشه کرد تا اینکه بر طریق صوفیه لب به سخن گشود سپس به عراق رفت و دلهای مردم مایل به او شد و او را دوست داشتند «۸».
درباره سیر و سلوک احمد نمی‌توان حکم قطعی کرد اما آنچه در عبارت طبقات الشافعیه بچشم می‌خورد وی خلوت و عزلت پیشه کرد. این روش در آغاز سلوک بر هر سالکی فرض است و نمی‌اوان آنرا امری اختصاصی پنداشت. در طبقات الشافعیه آمده: احمد بن محمد از پیشوایان علم و پرهیزکاری بود که حتی یک شب طاعات خود را ترک نمیکرد «۹» خود دلیل بر اهمیت دادن او به مسائل شرعی بوده که در سلسله معروفیه بویژه در طرقه جنید و ابوعلی رودباری تا شیخ ابوبکر طوسی و بعد از وی تا شاه نعمت الله ولی و جانشینان آنجناب تا کنون معمول بوده است. بهرحال در سال ۴۸۷ که شیخ ابوبکر طوسی رحلت نمود شیخ احمد که سی و اندی سال داشت در معرفت وکمال به آن مقام رسیده بود که رسماً بر مسند قطبیت تکیه زند و درعلوم ظاهر هم بجائي رسیده بود که در ذی قعده ۴۸۸ بجای برادرش امام محمد غزالی که بعلت تغییر حال، تدریس در نظامیه رارها کرده بود بقولی سه ماه در نظامیه بغداد به تدریس پرداخت تااینکه ابوعبدالله طبری در صفر ۴۸۹ برای تصدی این مقام به بغداد رسید و شیخ آنجا را ترک کرد و بنا به تحقیقات آقای احمد مجاهد ده سال که مساوی سالهای عزلت حجه الاسلام محمد غزالی باشد بتدریس مشغول بوده «۱۰» و همراه با همسر و فرزند برادرش به نیشابور و سپس به طوس آمد «۱۱» و در آنجا رحل اقامت افکند آنچه مسلم است اینکه در سال ۵۰۵ هجری که در طوس بوده و در تاریخ دوشنبه چهارم جمادی الاخر سال ۵۰۵ درکنار برادرش ابوحامد غزالی و شاهد مرگ وی بوده است «۱۲». و ما وقع را اینطورگزارش داده است: صبح روز دوشنبه بود که ابوحامد وضوگرفت و نماز خواند، سپس کفن طلبید و آنرا گرفت و بوسید و بر چشمانش نهاد و سپس رو به قبله درازکشید و وفات کرد «۱۳». وی پس از چند سال دیگر اقامت در طوس در سال «۵۰۸» از مراغه و تبریز «۱۴» و در سال «۵۱۰» از آمد «۱۵» و در سال ۵۱۳ یا ۵۱۵ از همدان «۱۶» و در سال ۵۱۵ «۱۷» از بغداد دیدار بعمل آورد. وی به اصفهان «۱۸» و اربل هم مسافرتهائی نمود «۱۹» و سپس به قزوین و اقامت در آنجا حمدالله مستوفی

در تاریخ گزیده در فصل ششم از باب ششم پس از ذکر نام صحابه و تابعین وائمه و خلفا نام مشایخ و علما را بدین ترتیب آورده: شیخ ابراهیم سنبّه هروی، ابراهیم ادهم، احمد بن محمد غزالی، حاتم اصّم، سفیان ثوری، شقیق بلخی، ابوالقاسم قشیری، ابوبکر طاهران ابهری، عبدالله بن مبارک، فضیل عیاض، یحیی بن معاذ. درباره شیخ احمد می گوید: دو نوبت به قزوین آمد و در دوم نوبت آنجا مقام کرد تا متوفی شد. و علت مسافرت را هم بنا به قرائن گذراندن وقت سلوک ذکرکرده «۲۰». شاید هم نزدیکی به همدان که شاگرد بسیار مقرب او عین القضاه در ا ساکن بوده و نیز آبادانی قزوین عامل استقرار او در آنجا بوده است و سرانجام طبق بیان تاریخ گزیده بسال ۵۱۷ و طبق بیان کامل ابن اثیر بسال ۵۲۰ در قزوین وفات کرد.

سیر و سلوک احمد غزالی

همانطور که ذکر شد تصوف در خاندان غزالی چون اکثر خانواده‌های اهل علم و زهد در قفرن پنجم امری معمول بوده، پدر ابوحامد محمد و مجدالدین احمد غالباً به واعظان علماء و فقها و واعظین می‌رفته و مردی صاحب حال بوده و از شنیدن سخن واعظان به وجد و حال می‌آمده و خود نیز متمایل به فقر و درویشی بوده از خداوند هم مسألت می‌نموده که خدا به او پسری فقیه و واعظ «بهترین وعاظ چنانکه خواهد آمد صوفیان بودند» عطا کند و خداوند هم محمد واحمد را باو عطا کرد «۲۲». و بعد هم فرزندان را تحت تربیت احمد رادکانی که مردی زاهد و صالح و صوفی بود قرار داد. درباره این استاد اطلاعاتی چندان نداریم تنها سبکی نام وی را ر جمله علمای شافعی که میان ۴۰۰ تا ۵۰۰ هجری وفات یافته ذکرکرده است. «۲۳» سپس محمد از محضر درس ابو نصر اسماعیل جرجانی «۴۷۵ه.ق» و امام الحرمین جوینی «۴۷۸ه» و حافظ ابوالفتیان و ابوسهل حفص مروزی و نصربن ابراهیم مقدسی و محمدبن یحیی بن محمد شجاعی زورنی و ابومحمد خواری و الحاکم نصربن علی طوسی فقه و حدیث آموخت و دست بیعت به ابوعلی فارمدی داده از وی طریقت اخذ نمود «۲۴». درباره ابوعلی فارمدی جامی در نفحات می‌نویسد: شیخ الشیوخ خراسان بوده در وقت خود منفرد بوده به طریقت خاصه خود در تذکر و موعظت، و شاگرد امام استاد ابوالقاسم قشیری است و انتساب وی در تصوف به دو طرف است یکی به شیخ بزرگوار ابوالقاسم گرکانی طوسی و دیگر شیخ بزرگوار خرقانی که پیشوای مشایخ قطب زمان بوده است «۲۵».

اینکه مجدالدین احمد هم از محضر درس محدثین فوق و یا ابوعلی فارمدی پیر طریقت حجه الاسلام محمد بهره‌مند شده و دست بیعت باو داده و بر طریقه وی عمل کرده است و عزلت و خلوت و بنا بدستور او داشته باشد اطلاعی نداریم. ولی درباره پیر مرادش شیخ ابوبکر طوسی جامی در نفحات می‌نویسد: وی نیز از اصحاب شیخ ابوالقاسم گرگانی است و با ابوبکر دینوری نیز صحبت داشته : «۲۶» البته بعد از شیخ ابوالقاسم گرگانی این سلسله معروفیه جندیه به دو شاخه تقسیم شدند ابوعلی فارمدی که استاد حجه الاسلام محمد غزالی بوده و شاخه ابوبکر طوسی که وی استاد شخ احمد بوده و بعد بوسیله شیخ احمد سلسله ادامه یافته.

شخصیت شیخ ابوبکر نساج و نحوه مجاهدهٔ او و سیری که تعقیب می‌نموده ما را در شناخت چگونگی سیر و سلوک شیخ احمد یاری می‌کند. جامی در نفحات درباره سلوک او می‌نویسد: «از وی پرسیدندکه دیدار مطلوب را به چه توان دید؟ گفت بدیده صدق در آئینهٔ طلب و هم وی فرموده که تصور آب تشنگی ننشاند و فکرت آتش گرمی نبخشد و دعوی طلب بمطلوب نرساند و هم وی گفته تا هستی موهوم سوخته نشود و دیده دل بسوزن غیرت از غیر دوخته نشود خلوتخانه جان به شمع تجلیات جانان افروخته نگردد. زیرا که تخم در زمین کاشته نکارند و نقش برکاغذ نگاشته ننگارند. گویندکه در بدایت طلب مجاهده بسیارکشیده و مجاهده وی به مشاهده

نانجامید، بدرگاه خداوند تعالی بنالید. بسرش نداکردندکه نساج با درد طلب قناعت‌کن ترا با یافت چه‌کار ؟ «۲۷» از این بین معلوم می‌شود که شیخ ابوبکر طریقش بر مجاهدات و یافت بوده و بسیار هم در این راه زحمت کشیده ولی به یافت نرسیده و بقول صاحب طرائق بعد از این طریقه، طریقه نیاز دانست و قدر ناز شناخت لاجرم گفت: «اول حجاب عارف علم و عقل و خلوتست تا از سر این سه بر نخیزد رخش همت او در میدان طلب گردی نمی‌انگیزد «۲۸». شیخ از آن پس طریق حب و عشق پیش گرفت تا آنچه از زاویه عزلت و ریاضت نیافته از میخانه عشق دریافت کند. دلیل این مطلب آن است که جامی ازگفته عین القضاة نقل می‌کند و می‌گوید: عین القضاة همدانی در مصنفات خود آورده است که شیخ احمد غزالی گفت که شیخ وی ابوبکر نساج در مناجات گفت: **«الهی ماالحکمه فی خلقی»** خداوند در آفریدن من چه حکمت است؟ جواب آمد: **«الحکمه فی خلقک رؤیتی فی مرآت روحک و محبتی فی قلبک»** حکمت آنست که جمال خود را در آئینه روح تو بینم و محبت خود را در دل تو افکنم «۲۹».

اکنون که تا حدی استاد و مراد شیخ احمد را شناختیم و قبلاً خط مشی سلسله را هم که مبتنی بر صحو و مجاهدت و انطباق کامل با شریعت و طریقت وکلاً شیوه مکتب بغداد بود بیان داشتیم لازم است که با شیوه سلوک نخستین شیخ احمد بپردازیم. بنا بنقل دولتشاه سمرقندی: شیخ ابوبکر نساج را در طفولیت دریافته و شیخ ابوبکر آب دهان مبارک خود را در دهان او انداخت و به برکت آن، عالم ربانی شد «۳۰». سمعانی می‌نویسد: احمد غزالی نهایت کوشش خود را در جوانی در طوس بکار برد او عزلت و خلوت را پیشه خود ساخت «۳۱» سبکی در طبقات الشافعیه می‌گوید: احمد غزالی با مشایخ مصاحبت می‌کرد او سپس خلوت و عزلت را پیشه کرد تا اینکه بر طریق صوفیه لب به سخن گشود. «۳۲» ابوبکر مصنف طبقات الشافعیه می‌نویسد: احمد بن محمد از پیشوایان علم و پرهیزکاری بود که حتی یک شب طاعت خود را ترک نمی‌کرد «۳۳». حال ببینیم چه امری موجب شدکه وی طریق عشق پیشه کرد و فهمیدکه:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت　　　یک چند نیز خدمت معشوق و می‌کنم

و نیز دریافت که:

عشقت رسد بفریادگر تو بسان حافظ　　　قرآن زبر بخوانی با چهارده روایت

آیا جز این است که استادش شیخ ابوبکر طوسی نساج علاوه بر اخذ خرقه از شیخ ابوالقاسم گورکانی و پیروی از مکتب بغداد، شیخ ابوالحسن خرقانی را خدمت کرده و شور خراسانیان هم یافته بود و خود نیز پس از عمری مجاهدت باین نکته رسیده بود که حکمت خلقت در محبت عشق است؟ پس آنچه استاد پس از دهها سال ریاضت بدان نائل شده بود به شاگردان احمد القاءکرد و احمد غزالی استعداد و قابلیت پذیرش عشق داشت که آسمان و زمین از حمل آن عاجز و ملائم را قدرت چشیدن قطره‌ای از آنرا نبود. ناگفته نماندکه کمتر وجودی باین مقام می‌رسد زیرا محبت و عشق که خود شیخ احمد درباره اش داده عنقای مغرب و اکسیر وجود و همای قله قاف کمال است و تتنها در بین عرفا، چند تن باین مقام رسیده‌اند شاید علت آن این بوده است که شیخ احمد تنها نمایانگر تصوف بغداد نبودکه خرقه‌اش با پنج واسطه به جنید بغدادی می‌رسد بلکه اولاً چون پیر بیعت و طریقت او شیخ ابوبکر نساج با وجودی‌که از مشایخ مکتب بغداد بود بعلت خدمت بنزد شیخ ابوالحسن خرقانی پیر خراسان وگذر از مرحله مجاهدت به عشق، خودکانون عشق شده بود شیخ احمد را هم شعله‌ور ساخت و ثانیاً از آنروکه پیر صحبت او ابوعلی فارمدی «شیخ دیگر شیخ ابولقاسم گورکانی و مراد امام غزالی» بود که خود شیخ المشایخ خراسان بود و شوق و ذوق و عشق و حال و سکر را که از خصوصیات مکتب

خراسان است همراه داشت و همه را یکجا بشاگردش شیخ احمد منتقل نموده و ثانیاً مطالعه رساله قشریه و قوت القلوب ابوطالب مکی و آثار حارث محاسبی و جنید بغدادی و شبلی و بایزید بسطامی و شنیدن حالات ملامتیان خراسان، از او شخصیتی دو بعدی ساخت که با دو بال تصوف عالمانه بغداد و تصوف عاشقانه خراسان پرواز می‌کرد و این دو بعد او را بدانجا رساندکه دو مکتب در وجودش به یک مکتب تبدیل شد و همه حالات عاشقانه وی مستحیل گشت.

شیخ احمد در مقام قطبیت

از سال ۴۸۷ که شیخ ابوبکر نساج طوسی خرقه تهی کرد شیخ المشاخ مجدالدین ابوالفتح احمدبن محمدبن احمد طوسی غزالی بجای وی در مقام ارشاد نشست. سیر سلوک کمالات صوری و معنوی او بحدی که توانست در اندک زمان برادر بزرگش حجة الاسلام ملقب شده و درکلیه مسائل حجت بود تحت تأثیر قرار دهد و او را بجائی رساندکه از قیل و قال مدرسه و علم ظاهرکنارکشیده سر به وادی سلوک نهد و در آتش عشق بسوزد. خوب است جهت اینکه تأثیر معنوی شیخ احمد را بر برادر بزرگش حجة الاسلام ابوحامد را بررسی کنیم تا به عظمت کار شیخ احمد پی ببریم. دربارهٔ ابوحامد نوشته‌اند: هنوز ۲۸ سال از سن او نگذشته بود که در علوم و فنون متداوله زمان خویش چون ادبیات و فقه و اصول و حدیث و روایت وکلام و جدل و خلاف و غیره، استاد بمعنی حقیقی گردید و در نیشابور دست بکار تصنیف و تألیف برد و خواجه نظام‌الملک آوازه فضل و دانش غزالی را شنیده بود و از اینرو مقدم او را گرامی داشت. غزالی در محضر او با علما و فقها مناظره و بر آنها غلبه کرد چنانکه همگی به فضیلتش معترف شدند و پس از هفت سال از مهاجرت نیشابور منصب تدریس نظامیه بغدادکه بالاترین مناصب علمی آن دوره بود به او محول گردید. بنوشته یافعی در جمادی الاولی در سال ۴۸۴ برکرسی نظامیه بغداد بنشست، مدت چهار سال در بغداد بتدریس و خطابه و وعظ و مناظره و تألیف و تصنیف اشتغال داشت، حدود سیصد تن از طلاب فاضل بحلقه درس او می‌نشستند و حائز بالاترین مقام علمی و منصب روحانی و دارای بزرگترین مرتبه عزت و جلال گردید «۳۴». و بتقریب دانشمندی در دستگاه سلطان ملکشاه سلجوقی و خواجه نظام الملک «وفات هر دو ۴۸۵» در نهایت عزت و حرمت می زیست و چند بار بکارهای بزرگ مانند رسالت میان پادشاه سلجوقی و خلیفه وقت مخصوص گشت. و از طرف پادشاه و خلیفه در اصفهان و بغداد اقبالها دید «۳۵».

ابن جوزی می نویسد: غزّالی در دربار ملکشاه و خواجه نظام الملک تقربی داشت و مقامش در پیشگاه آن خواجهٔ بزرگ بر همهٔ علما و فقها تقدم داشت و خواجه او را زین الدین شرف الائمه لقب داده بود و در سال ۴۸۴ بدر خواست خواجه وزیر، منصب تدریس نظامیهٔ بغداد را عهده‌دارگشت و در همین سال برکرسی تدریس نشست وگروهی از ائمه بزرگان علم و ادب از قبیل ابن عقیل و ابوالخطاب بدرس او می‌نشستند و از حسن بیان و منطق گیرای او تعجب می‌کردند. «۳۶» و در مراسم وفات خلیفه المقتدی بامرالله «۴۸۷ه.ق» جزو اعیان علما و از اجله آنان در تشریفات خلافت المستظهر بالله شرکت کرد.

با این مرتبه و مقام علمی چرا یکباره در ماه رجب ۴۸۸ حال استاد بی‌اندازه سخت و طاقت فرسا شده دچار اضطراب می‌شود؟! آیا جز این بود که فهمیده بود:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

او چشمش به حقیقت که افاضه‌ای اشراقی است خیره شده بود. مرحوم جلال همائی در غزالی نامه می‌نویسد: «غزالی از سال ۴۸۸ که آغاز انقلاب و تحول روحانی اوست وارد مرحلهٔ تازه‌ای از زندگانی گشت که بکلی از

دورهٔ سابقش ممتاز بود و در اثر این تحول غزالی نوظهوری پدید آمدکه در علمای اسلام کم نظیر داشت... در قلمرو خلفای عباسی و سلاجقه و بحبوبهٔ فقهای اهل سنت مجبور باطاعت و در باطن مخالف با اهل ظاهر بود. دیگر نمی‌توانست به میل آنها با ارباب مذاهب بسنیزد و در ردّ عقاید آنها کتاب بنویسد عاقبت بغداد را رها کرد و از سر همه چیزگذشت و به مهاجرت از بغداد تصمیم گرفت، در باطن قصد ریاضت و اقامت در شام داشت که در آن تاریخ مرکز مهمی برای زهاد و متصوفه بود و می‌خواست دیگر به بغداد برنگردد اما ترس خلیفه و سلطان وقت و مردم آشنا و بیگانه سفر حج را بهانه ساخت و برادرش احمد غزالی را در تدریس نظامیه جانشین خود قرار داد... و از سال ۴۸۸ تا ۴۹۸ مدت ده سال تمام در بلاد شام و جزیره و بیت المقدس و حجاز بسر برد» «۳۸». با بررسی تأثیرات بسیار عمیق شیخ احمد بر برادر بزرگ که ذیلاً نمونه‌هائی از آن نقل می‌شود علت میلاد دوم وی معلوم می‌شود:

۱ـ در نفحات الانس آمده: روزی شخصی از وی «شیخ احمد» حال برادرش حجة الاسلام را پرسیدکه وی کجاست؟ گفت وی در خون است. سائل، وی را طلب کرد در مسجد یافت از قول شیخ احمد تعجب نمود، قصه را با حجة الاسلام بگفت. گفت: درست گفته، من در مسأله‌ای مستحاضه فکر می کردم. «۳۹»

همین موضوع را یافعی در مرآت الجنان به شکل دیگری ولی بهمین مفهوم آورده و صاحب طرائق هم نقل کرده «۴۰»

۲ـ ابن حجر در ذیل تاریخ بغداد سمعانی می‌نویسد: از ابن رضی جرجانی نقل شده است که نوبتی احمد غزالی به نزد برادرش حجه الاسلام رفت و او مشغول خواندن قرآن بود، احمد ساعتی بر در درنگ کرد و سپس مراجعت نمود روز بعد ابوحامدگفت شنیدم که روزی پیش اینجا بودی و من ملتفت نشدم و مشغول خواندن سورهٔ انعام بودم. احمدگفت: من سورهٔ انعام نشنیدم، اما حساب بقالی را شنیدم. امام محمد اعتراف کرد وگفت بسبب حوائجی که از بقال گرفته بودم و طلبش زیاد شده بود هنگام خواندن قرآن فکرم بجانب او بود «۴۱» این داستان را قزوینی در آثار البلاد بصورت دیگری نقل کرده. «۴۲»

۳ـ مولانا حسین ابن حسن در مقدمات کتاب جواهر الاسرارکه شرح مثنوی مولوی است آورده که درد طلب و میل بسلوک ربّ، محمد غزالی را بواسطه شیخ احمد حاصل شده چنانکه آورده‌اندکه امام محمد غزالی برادر خود شیخ احمد را قدس سره روزی بطریق عتاب گفت که اصناف عباد از اقاصی بلاد متوجه این دیار می‌شوند تا در عقب دعاگو دو رکعت نماز بگزارند و آنرا سعادت دینی و ذخیرهٔ آخرت شمارند و تو با وجود برادری و قرب جوار و اتحاد دیار نمازی در پی ما نمی‌گزاری و بهیچ وجه رغبت اقتدای ما نداری؟! و سلوک این طریقه از طالبان اسرار حقیقت بغایت بدیع است و از ناهجان مناهج طریقت بی‌نهایت شنیع. جناب شیخ احمد قدس سره در جواب فرمودند: اگر شما بامامت قیام کنید و باتمام صلوة بذل مهجود کنید من هرگز روی از متابعت نپیچم و سر از رقبهٔ اقتداء باز نکنم. امام «محمد غزالی» برادر خود را توقف فرمود تا وقت ظهر درآمد و بنماز جماعت شروع کردند و به جناب شیخ اقتدا کردند. در بین نماز بیرون آمدند و با اصحاب خود اعادهٔ نمازکردند چون از نماز امام محمد فارغ شد طریق عتاب به شیخ مفتوح داشتند. شیخ در جواب گفت: ما به مقتضای شرط خویش عمل بتقدم رساندیم تا حضرت امام در نماز بودند اقتدا کردیم چون امام رفت تا استر خویش را آب دهد ما بی‌امام نماز نتوانستیم گزاردن. از این سخن امام را وقتی دست داد وگفت سبحان الله حضرت خداوند را طایفه‌ای از دوستان بوده‌اندکه ایشان جواسیس قلوبند و مطلع بر اسرار غیوب و مستودعان ضمائر بر ایشان پیدا و مکنونات سرائر در نظر بصیرت ایشان هویدا بوده است برادرم راست می‌گویدکه مرا در اثنای نماز بخاطر

گذشت که آن استر را آب مداده‌اند و این خیال در آئینه ضمیر او منقش شده و ترک اقتدا نموده. بعد از آن امام را رغبت سلوک پیدا گشته است. «۴۳»
گفتهٔ فوق و قرائن دیگر همه نشان می‌دهدکه حجه الاسلام محمد پس از ۳۸ سال عمرکه حداقل ۳۰ سال آنرا به تعلیم و تعلم گذرانده و هنوز گمشدهٔ خود را نیافته بود با این وقایع بیدار شد و بیاره اوراق دفتر را شست زیرا «علم عشق در دفتر نگنجد».... و با وجودی که در عرفان نظری صاحبنظر بود، بوسیلهٔ برادر در عرفان عملی و سیر و سلوک قدم برداشت و اولین مرحلهٔ سلوک قطع کلیهٔ علایقی است که مانع حرکت سالک بسوی خدا و معرفت الله است و چون بزرگترین مانع در سیر و سلوک برای امام غزالی علم و سمت استادی بود و علم حجاب اکبر است گسستن این حجاب و رهائي از این بند مهمترین و با ارزش‌ترین کار ابو حامد و بالاترین اقدام شیخ احمد و برندگی شمشیر طریقت اوست تا آنجا که اگر شیخ احمد هیچ آثاری خلق نکرده و هیچکس را ارشاد ننموده بود فقط همین یک کار اوکه امام محمد غزالی را از مدرسه و درس و بحث به زاویهٔ عزلت و سیرو سلوک کشیدکافی است او را موفق‌ترین شیخ طریقت بدانیم. داستان زیر نیز دلالت بر قدرت معنوی شیخ است که محتملاً بعد از عزلت گزینی برادرش ابوحامد داشته که در جوار الاسرار بشرح زیر ذکر شده است:
«روزی امام ائمه امام حجه الاسلام ابوحامد محمد غزالی رحمه الله برادر خویش شیخ احمد الغزّالی قدس سره را گفتند نیک درویشی اگر در طریق شریعت بیش از این کوشش می‌نمودی شیخ گفت: شما نیز نیک دانشمندید اگر در معرفت حقیقت اهتمام بیش از این می‌فرمودید. امام گفت تصور من این است که بر مبارزان میدان حقیقت نسق مرا است. شیخ گفت: متا ع تصور و پندار را در بازار اسرار چندان روائی نیست امام گفت این حکمی باید. شیخ فرمودند: حکم پیشوای این راه حضرت رسول الله تواند بود. امام گفت: بهره‌ای از حقیقت نیافته است آنکه حضرت رسالت را هرگاه که خواهد نتواند دید و از او اسرار و حقایق نتواند شنید. از این سخن آتشی در باطن امام برافروخت و دل او را شرار غیرت بسوخت. البته حضرت رسالت را حَکم ساختند و چون شب درآمد هر یکی در خلوت خانهٔ خویش به عبادت و توجه پرداختند و امام گریه و زاری می‌نمود و بر ناله و بیقراری می‌افزود و از سرزنش وخجالت می‌گریخت و در دامن حضرت رسالت می‌اویخت ناگاه چشم امام گرم شده می‌بیندکه خواجه کائنات با یاری از در حجرهٔ امام در آمدند و امام را بشارتی به سعادت آشنائی حقیقت دادند و در دست رفیق نبیعليه‌السلام طبقی سر پوشیده طرفی از آن طبق بگشادند و خرمائی چند از آن در دست امام نهادند امام بحال خود آمد بر خلاف منامات «خوابها دیگر خرماها را در دست موجود یافت برخاست و با هزار فرح و سرور به حجرهٔ شیخ شتافت و در حجره را بروز می‌زد شیخ از اندرون فرمود: دو سه خرما چندین نازش و هیبت حاجت نیست. و امام را بخاطر می‌گذشت که شاید برادرش تصدیق این رویأ نکند، چون این حدیث از برادرش شنید متحیرگشت و چون در بگشادند و درآمد پرسیدندکه ترا چون معلوم شدکه این تشریف بر من ارزانی داشته‌اند؟ شیخ گفت حضرت خواجه عليه‌السلام از روی لطف و بنده نوازی تا هفت بار از این بیچاره رخصت نطلبیدند آن چند خرما بشما ندادند. و اگر مصداق این مقال می‌خواهی برخیز و از آن طاقچه طبق برگیر. امام برخاست می‌بیندکه همان طبق است که در دست رفیق نبی عليه‌السلام بود به همان سرپوش و از آن چند خرما کم است، باقی برجاست امام دانست که این سعادت دیدار نیز به برکت همت شیخ بوده است. بعد از آن قدم در سلوک طریقت نهاد و داد استکشاف اسرار حقیقت بداد تا مقتدای اصحاب طریقت و پیشوای ارباب حقیقت گشت و برکمالات شیخ اعتراف آورد و خود را در حضرت شیخ چون طفلی پیش معلم می‌دید.» «۴۴»
علاوه بر اینکه ظهور چنین کرامات و پدیدار شدن اینگونه حالات ضرورةً می‌باید به سیر و سلو و عشق و حال امام غزالی بینجامد و صاحب جواهر الاسرار بدان اشارت کرده. بزرگان دیگری هم تغییر حال و آشفتگی غزالی

را مربوط به نفوذ تأثیر شیخ احمد دانسته‌اند. زبیدی در شرح احیاء العلوم می نویسد: بعضی گویندکه علت زهد و سیحت محمد غزالی این بود که روزی مردم را موعظه می‌کرد. برادرش احمد از در درآمد و این ابیات را بر ویفرو خواند. از همان وقت دنیا بر دلش سرد شد و ترک علائق کرد و آن اشعار این است: «آنها را کمک کردی در وقتی که انها سست بودند، و هنگامیکه آنها سرعت گرفتندکوشش را ترک نموده و دیگران را هدایت می‌کنی حال آنکه خودت هدایت نمی‌شوی. و به آنها پند می‌دهی اما می‌دهی اما خودت پند نمی‌گیری. ای سنگ، خودت را تیز میکنی خودت را نمی‌بری.«۴۵» همان مؤلف از قول دکتر حسین امین در کتاب الغزالی مطلب فوق را باضافۀ سه بیت دیگر از محمد غزالی تأیید می‌نماید و نظر شیخ محمد صادق عرجون در کتاب ابوحامد غزالی و نظر آقای احمد تصوف امام محمد غزالی ذکرکرده وهانری کربن هم به تأثیر شیخ احمد بر برادرش امام غزالی اشاره نموده.«۴۶»

با توجه به کلیه مطالب فوق سخن تقی‌الدین حسینی اوحدی اصفهانی کاملاً بجاست که میگوید: حجت الاسلام با کمال عرفان و جامعیت در مراتب توحید و تجرید لنگ لنگان قدم در راه متابعت احمد دارد. «۴۷ن ولی آنچنانکه ماسینیون گفته: «توفیق لیاقت تا هوای عشق محض و اشتیاق بی‌پایانی را که بعضی به حجت الاسلام محمد غزالی نسبت داده‌اند، صحیح بدانیم گرایش به تشیع امام غزالی محتمل خواهد بود زیرا بدون ولایت، تصوف و عرفان بی‌معنی است و ولایت هم پذیرش ولایت تکوینی علی علیه‌السلام با بیعت است که اقطاب سلسله بدان مقید بودند و ولایت تشریعی جزئی از آن است که برای اجرای احکام شریعت ظهور می‌یابد و نممکن است خود مقام ولی مطلق مقام شریع را در صورت لزوم و در حدّ مجاز تفویض کند و یا ولایتش در جنبۀ تشریع عینیت نیابد لذا دیده شده که بسیاری از صوفیان ولایت مطلقه وامامت طریقت را برای علی علیه‌السلام و فرزندانش اثبات کرده و پذیرفته‌اند ولی اجرای احکام شریعت که نوعی ریاست جمهوری عقاید مبتنی بر آراء مردم است در خلافت خلفای ثلاثه محقق دانسته‌اندکه در واقع حکومت را در اجماع محقق دانسته‌اند نه ولایت که امری الهی است و جهان از ولی خدا خالی نیست و بین حقیقت ولایت و واقعیت انتخاب برای امور ظاهر شرع و مصلحت آشتی ایجادکرده علی علیه‌السلام را بر خلفاء از جهت ولایت و علم و معرفت و امامت طریقت ترجیح داده افضل دانسته‌اند. آنها شیعۀ تفضیلیه‌اندکیسانیه و زندیه از این دسته‌اند بعضی از مرجئه نیز چنان بوده‌اند ابن عربی هم شیعۀ تفضیلیه را اثبات می‌کند و اکثر عرفا و صوفیان غیر شیعۀ رسمی شیعۀ تفضیلیه بوده‌اند زیرا اصل ولایت را قولاً و فعلاً پذیرفته‌اند و بدون بیعت به ولایت سیر وسلوک را بی‌ارزش معرفی نموده‌اند و برخی ولایت و خلافت خلفاء را جزئیه و ولایت و خلافت علی علیه‌السلام را کلیه نامیدند. لهذا می‌توان امام غزالی را پس از تغییر حال و ورود به عالم تصوف که بوسیله شیخ احمد حاصل شد از زمرۀ شیعۀ تفضیلیه به حساب آورد در بحث‌های آینده انشاء الله این موضوع را ودلل می‌سازیم هر چند بقول مولانا:

گرچه تفسیر زبان روشنگر است   لیک عشق بی‌زبان روشنتر است

یا:

مذهب عاشق زملت‌ها جداست   عاشقان را مذهب و ملّت خداست

ولی در بین تسنّن قشری مبتنی برکتاب و سنت و شیعیان افراطی «روافض» مبتنی بر مرجعیت خاص امام بدون بیعت و سیر و سلوک دستور امام خط سومی وجود دارد که کتاب و سنت و عترت و ولایت و شریعت و طریقت را یکی دانسته و حکم بوحدت نموده و بجای جنگ و تفرقه عشق و محبت و وحدت را هدف، و اخلاق پسندیده را شیوۀ کار و علم و مجاهدت و تقوی را معیار برتری دانسته و این شیوۀ صوفیان است حال هر

سنی و شیعی که طالب معرفت الله از طریق استکمال نفس باشد خواه شیعهٔ تفضیلیه یا اهل سنت کلاً در بطن حقیقت معرفت و اصول شیعه می‌باشد ولی در پوسته و ظرف جعفری و یا زیدی یا حنفی یا شافعی و غیره، دلیل آنهم این است که ظهور تشیع در ایران بهمت سلسله‌های صوفیه و شاه نعمه اللهیه و نوربخشیه و سربداران و اهل فتوت از صوفیه و علمای مسلک شیعه بوده است و می‌توان گفت بدون شک تصوف، تشیع را در بطن خود دارد وا مام غزالی وقتی که صوفی شد به بطن آن که تشیع است نائل آمد اگر چه تنها بصورت تشیع تفضیلیه یا پذیرش فرهنگ اهل بیت یعنی سلوک الی الله جهت معرفت الله باشدکه شیوه انبیاء و اولیاء الله بوده است.

امام غزالی درباره ورودش به تصوف درکتاب **المنقذ من الضلال** در جواب کسی که از او خواسته تا نتیجه نهائی و اسرار علوم را برایش توضیح دهد می‌نویسد:

نخست از علم کلام استفاده کردم و دوم مرحله از طریق تعلیمیه که در درک حقایق جهود بر تقلید امام دارند فهمیده‌ام و سوم بار مقام فلسفه و تفلسف را که بدان رسیده‌ام، و آخرکار طریق تصوف را پسندیده و آنرا از همه اهواء و عقاید برگزیده‌ام. خلاصه مذهب این فرقه قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه نفس و تخلیه آن از صفات پست وبالاخره تقوی و فضیلت، بردین از غیر خدا و فناء فی‌الله است چنان یافتم که در پیمودن این راه دو توشه لازم است یی علم، دیگر عمل. چون تحقیق علم تصوف بر من آسان‌تر از عمل بود از این جهت بتحصیل این علم پرداختم کتابهای آنان را همچون قوت القلوب ابوطالب مکی و تألیفات حارث محاسبی و آثار شبلی و جنید و بایزید و دیگر مشایخ ایشانرا خواندم تا چنانه لازم بود بخ کُنه مقاصد این علم واقف شدم وآنچه توانستم از طریق تعلم ونقل این و آن را نتوان پیمود. باید خود را فراموش کرد و دست همت بدامن عشق زد، توشه این راه عمل است و بس تنها با پای علم راه نتوان رفت بلکه کردار و عمل لازم است از نام شراب مستی نمی‌زاید از معرفت صحت سلامتی بدست نیاید و از دانستن کیفیت سیری، شکم سیر نمی‌گردد بین علم و عمل و عالم و عامل تفاوت بسیار است میان آنکه مست است و آنکه معنی سیری می‌داند، میان آنکه سالم است و آنکه خود طبیب و عالم طب است و در بستر بیماری بسر می‌برد فرق بسیار است آنانکه مست و سیر و سالم‌اند خبر از این معنی آنها ندارند خود آنها را دارند. همین گونه است تفاوت میان آنکه بزهد و تقوی و شرایط و آداب آن معرفت دارد و آنکه خود سراپا زهد و تقوی است و از دنیا برکنار. بحقیقت دریافتم که صوفیه ارباب احوالند نه اصحاب قیل و قال. و برای وصول به این مقام تعلیم و تعلم کافی نیست، عشق و شوق و سیر وسلوک لازم است من از همه افکار وعقاید دینی و علوم عقلی به این سه اصل ایمان و یقین داشتم، خدا، پیغمبر و روز جزا. عواملی که این اصول سه گانه را در روح من رسوخ داده بود بشمار درنمی‌آید. باری در نظرم روشن شدکه پیمودن راه سعادت ابدی جز به تقوی و بریدن علاقه‌های شهوانی مقدور نیست واساس آن دل از دنیا برکندن و، ترک لذت کردن، بسوی جهان ابدی شتافتن و همت بخدا گماشتن است و این کار آنگاه انجام پذیرد که آدمی از خودخواهی و حب جاه و مال وکلیه مشاغل و علایق دنیوی دست کشد سپس به خود پرداختم دیدم در دام تعلقات گوناگون گرفتار و در دریای علایق مادی غوطه ورم.شریف‌ترین کارهایم تعلیم و تعلم و تدریس بود که آنرا هم ناسودمند و برای راحت آخرت بی‌نتیجه یافتم، حقیقت آنکه دیدم در تدریس هم خلوص نیت و قصد قربت ندارم، بلکه محرک من در این کار حب جاه و اشتهار است بیقین دانستم که اگر تدارک عمر از دست رفته را نکنم نتیجه دوزخ خواهم بود پیوسته در این اندیشه بودم و آخرکار عزم جزم کردم که یکباره بند تعلقات بگسلم و از بغداد بیرون روم اما دست وپایم از هر طرف به زنجیرهای علایق دنیوی بسته بود رشته عزم پنبه می‌شدگام بجلو رفته و به عقب برمی گشت آرزوی نسیم جانبخش سرای جاویدان، بامدادم با طوفان هوی و هوس شیطانی، شامگاهم محمو و نابود می‌گردید از یکسو تخته‌بند هوی و هوس گرفتار زنجیر علایق دنیوی

بودم و از دیگر سوی منادی ایمان کوس رحلت می‌کوفت که «ای که پنجاه رفته و در خوابی- مگر این پنج روزه دریابی» بشتاب که راهی دراز و سفری طویل در پیش رو داری. هر آنچه که تا کنون حقیقت می‌پنداشتی فریبی بیش نبوده و آنچه عمل می‌کردی همه ریا و پندار بودهاست اگر اکنون که فرصتی است بحقیقت راه نیابی و خود را آماده سفر سرای جاویدان نکن و این زنجیرهای گران علائق را نگسلی پس کی‌خواهی کرد؟! دوباره بقصد فرار از تعلقات وگسستن زنجیرهای هوی عزم جزم کردم ناگاه شیطان را در برابر خویش یافتم که می‌گفت: این دگرگونی حال تو عارضی و زودگذر است هرگز بدان کار دل مبند هرگاه به آن اعتمادکنی و این شکوه و جلال و ریاست و مقام بلا منازع را که مورد غبطه دیگران و حسد این و آن است رها سازی چه بسا پس از اعتدال روح پشیمان شوی وکار ازکارگذشته باشد. بدینگونه مدت شش ماه که آغازش ماه رجب سال ۴۸۸ بود در این کمکش وجدانی و غوغای درونی بسر بردم، در این ماه سختی کار و اضطرابم بنهایت رسید ربانم آنچنان بسته شدکه گوئی قفل بر دهانم زده‌اند از تدریس بازماندم هر قدر می‌خواستم برای شادی خاطر اصحاب و حل اشکال آنها روزی برای تدریس خود را آماده کنم میسر نمی‌شد زبانم را یارای سخن گفتن نبود خاموشی لب به تدریج بدل و درون سرایت کرد قوای هاضمه مختل شد از قوت و غذا افتادم و رفته رفته قوای بدنم نیز ازکار افتاد پزشکانم طمع از من بریده و می‌گفتند درد درونی و روحی است که به بدن سرایت کرده استو راهی برای معالجه جز آرامش فکری و آسایش روحی نیست! سرانجام آنگاه که ناتوانی خود را احساس و از همه جا ناامید شدم همچون بیچاره مضطری بدرگاه خدا آنکه هر بیچاره‌ای او را بخواند اجابت می‌کند دست نیاز دراز و درد خود را ابرازکردم بخشایش الهی دستگیرم کرد و چراغ هدایتی فرا راهم نهاد تا از این ورطه هولناک رهائي یافتم بدینگونه که دست از همه چیز شستم و همه علائق دنیوی از جاه و مال و شهرت و زن و فرزند از دلم گسسته شد، بر آن شدن که از بغداد بیرون شوم عزیمت سفر مکه را اظهارکردم اما در باطن قصد سفر شام داشتم از بیم آنکه خلیفه و یاران و دوستانم از نیت اقامت من در شام آگاه و مانع از این سفر شوند مقصود اصلی را به زبان نیاوردم و بعلماء عراق نیت خود را نگفتم چه در میان ایشان کسی را نمی‌یافتم که برای این کار و ترک آن علائق سبب دینی تصور کنند زیرا بنظر آنان آنچه که من داشتم بزرگترین مقام دینی بود. فهم آنان بدینگونه و علمشان تا بدین پایه رسیده بود! باری بدین جهت با «لطایف الحیل» عزم خلل ناپذیر جزم کردم که از بغداد مهاجرت کنم پس از انتشار این خبر، هرکس درباره این مسافرت حدسی می‌زد کسانیکه از عراق دور بودند چنین می‌پنداشتندکه به امر و اشاره زمامداران وقت ناگزیر به بیرون شدن از بغداد شده‌ام و آنانکه نزدیک زمامداران و شاهد بودندکه چه اندازه از جانب زمامداران بمن ابراز تعلق و نزدیکی می‌شود و من از معاشرت با آنان دوری می‌گزینم می‌گفتند یک حادثه آسمانی و چشم زخمی است که بعالم اسلام و جهان علم وارد شده است بالجمله هر چه داشتم جزکفاف زن و فرزند از خود دورکردم و اندک چیزی از مال عراق که وقف بر مصالح مسلمانان بود و من جهت کفاف زن و فرزند مالی حلال‌تر و نیکوتر از آن برای عالم در دنیا نمی‌دیدم برای زن و فرزند نهادم و از بغداد بیرون شتافتم. وارد شام شدم نزدیک به دو سال در آنجا اقامت گزیدم و کاری جز عزلت و خلوت و ریاضت نداشتم، مطابق آنچه که از طریق صوفیه دریافته بودم در تزکیه نفس و تصفیه دل و تهذیب اخلاق می‌کوشیدم مدت در مسجد دمشق معتکف بودم و بر مناره مسجد در بر روی خویش می‌بستم و مشغول فکر و ذکر بودم. از دمشق به بیت‌المقدس سفرکردم. در اینجا بریاضت اشتغال داشته هر روز بر صخره‌ای رفته بر روی خود می‌بستم و همچنان در راز و نیاز میگذراندم.

سپس هوای حج بدلم افتاد و بر آن شدم که از برکات مکه ومدینه و زیارت تربت رسول خدا ﷺ مددی جویم. پس از زیارت تربت خلیل علیه‌السلام به حجاز سفرکردم. در این هنگام شوق دیدارکودکانم مرا بسوی وطن کشانید و

بوطن بازگشتم با آنکه دورترین مردم از این اندیشه‌ها بودم، در آنجا نیز همچنان بخلوت و تزکیه و فکر و ذکر بسر بردم. حوادث جهان و حوائج زندگانی زن و فرزند و تنگی معیشت گاهی صفای خلوت مرا آلوده می‌ساخت با این همه دست ازکار برنداشتم و آلودگیهای علائق را از صفحه خاطر پاک می‌کردم مدت خلوت و ریاضتم بدان سان ده سال طول کشید. در این خلوت و احوال چیزهائی بر من کشف شدکه از حد شمارش بیرون است و آنچه که می توانم بر زبان بیورم این است که: «تنها صوفیانندکه رهروان راه حقیقت و سالکان طریق الهی‌اند سیرت آنها بهترین سیرتها، راه ایشان راست ترین راهها، و اخلاقشان پاکیزه‌ترین خلقها است». آنچنان که خرد همه خردمندان و حکمت همه فیلسوفان و دانش همه علمای دین بکار افتدکه چیزی از اخلاق و سیرت آنان را تغییر دهند و بهتر از آنان تبدیل کنند برای این کار راهی نتوانند یافت، زیرا همه رفتار وکردار از ظاهر و باطن آنها از نور مشکوه نبوت اقتباس نیست! بالجمله آنچه که مذاهب دیگر انجام کار می‌پندارند آغاز مرحله طریق تصوف است. شرط اول قدم در این راه از چشمه عشق وضو ساختن و از غیر خدا دست شستن است. مفتاح آن که بمنزله تکبیره الاحرام نماز است، دل در دریای ذکر حق شناور داشتن و انجام آن فناء فی‌الله و خود را فراموش کردن است. این مرحله آخر نسبت به آن دو مرحله که تحت اختیار ماست پایان راه است. اما از نظر تحقیق و حقیقت باید آنرا آغاز راه شمرد و دو منزل پیشین را برای سالک، دهلیز آن دانست. در آغاز این مرحله مشاهدات و مکاشفات شروع می‌شود وکم کم سالک در طی منازل و مقامات بجائی می‌رسدکه فرشتگان و ارواح پیامبرانرا می‌بیند و سخن آنانرا می‌شنود و از ایشان کسب فیض می‌نماید. سپس از این مقام پا فراتر می‌نهد و بجائی می رسدکه طایفه‌ای آنرا حلول و طایفه‌ای اتحاد و طایفه دیگر وصول پنداشته اند. اما همه این پندارها خطای محض است و من آنرا درکتاب **«المقصد الاقصی»** بیان کرده‌ام آنکس که بدین پایه رسید و بدان احوال فائز شد بیش از این نتواندگفت:

و کان ما کان هما لست اذکره	فظن خیراً ولا تسال عن الخیر
«گر کسی وصف او زمن پرسد	بیدل از بی‌نشان چه گوید باز
عاشقان کشتگان معشوقند	بر نیاید ز کشتگان آواز»

بالجمله آنکس را که به این مقام آگاهی نیست از حقیقت نبوت چیزی درک نکرده است. بتحقیق کرامات اولیاء مقدمات احوال انبیاء است. همان نخستین حال رسول خداﷺ درکوه حراء است آنگاه که با خدای خود آنچنان خلوت گزیده و به راز و نیاز پرداخته بود که گفتند: محمد عاشق خدای خود شده است.

این حالت را آنکس که با ذوق در این راه سلوک می‌کند می‌یابد و آنکه از ذوق بهره‌ای نداشته و بدان پایه نرسیده است از راه تجربه و با مصاحبت و مجالست صوفیه که همنشین آنها هرگزگمراه نخواهد شد می‌توان بآن یقین حاصل کند و بقرائن احوال بدان ایمان پیدا نماید و برای آنانکه از سعادت همنشینی این طایفه هم محرومند می‌توانند چنانکه درکتاب عجایب القلب احیاءالعلوم بیان کرده‌ایم از طریق برهان حاصل نمایند. دانش محصول برهان است و بینش نتیجه عرفان و ایمان ثمره قبول و تعبد. اینهایند درجات سه گانه «خدا مقام اهل ایمان و دانشمندان عالم را رفیع می‌گرداند» در صف مخالف این سه دسته گروهی از جهال و بیخردان قرار گرفته‌اندکه همه چیز را بسخریه گرفته و این مراتب و مقامات و حالات را افسانه می‌پندارند. درباره همین گروه است که خدا فرموده است: بعضی از مردم به گفتارت گوش فرا می‌دهند تا وقتی که از حضورت بیرون روند آنگاه با اهل علم اصحاب به تمسخر و استهزاء می‌گویند باز رسول از سر نو چه گفت؟ اینان هستندکه خدا بر

دلهایشان مهر قهر نهاده و پیرو هوی نفس خود گردیدند و گوش و چشمشان را کر و کور گردانید. «ازکتاب المنقذ من الضلال نوشته امام محمد غزالی ص ۸۲- ۸۹».

ارشاد شیخ احمد غزّالی

شیخ احمد ضمن دگرگون کردن برادر بزرگ خود امام محمد و شعله بر جان او افکندن بر آن شدکه آتش سرمدی عشق را در جان دیگران مشتعل سازد لذا به وعظ و تبلیغ روی آورد. نخست بجای برادر تدریس در نظامیه بغداد را در سال ۴۸۹ پذیرفت. شایدکسی ایراد بگیردکه شیخ احمدکه در تصوف و عرفان بسی برتر از برادرش محمد بود چرا تدریس را پذیرفت در حالیکه محمد آنرا ترک گفته بود. جواب آنستکه ابو حامد آغاز کارش بود و باید و باید رشته تعلقاتش را قطع می‌کرد تا به سفر از خلق به بازگشته بود و باید بارشاد می‌پرداخت و این مسأله در علوم نیز صادق است که تا کسی از غیر علم نبرد به علم نمی‌رسد و چون عالم شد باید به تعلیم پردازد. امام محمد غزالی هم باید از علم و تعلیم و تعلم می‌برد تا به حقیقت معرفت واصل می‌شد

بشوی اوراق اگر همدرس مائی   که علم عشق در دفتر نباشد

توضیح آنکه سیر و سلوک بر شیوه است یکی شیوه رسمی اهل سلوک: که طالب پس از طی مراحل شریعت و مطالعه عرفان نظری برای ورود به عرفان عملی در جستجی راهبر برمی‌آید و پیری می‌جوید و دست بیعت باو می‌دهد و تحت تربیت و ارشاد پیر به ذکر و مراقبه و در صورت لزوم ریاضتهای دیگر پرداخته و مراحل و مقامات را با ارشاد پیر می‌گذارد تا بمقام وصول وکمال و عین الیقین و فنا یا هر مرتبه‌ای که لیاقت آنرا دارد برسد. شیوه دیگر آنست که معشوق بسراغ عاشق می‌آید و یکباره آتش به خرمن او می‌زند و او را دیوانه عشق می‌کند آنچنانکه این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود و این کار بعنایت است و همین است دلیل شیخ احمد با وجود صغر سن و علمی کمتر از برادر فقیه و ادیب و عارف به عرفان نظری و متکلم که همه آنها بقول خودش حجاب پرواز بودند جلوتر رفت و حتی برادر را چنان متحول کرد که دست از قیل و قال و مدرسه کشید تا خدمت معشوق و می کند.

ولی شیخ احمدکه خدمت معشوق و می کرده و از جام معرفت نوشیده و از سفر حق به خلق بازگشته به نظامیه می‌رود تا آتش بخرمن طلاب رسمی علوم دینی بزند و راه معرفت الله را به آنان نشان دهد و به آنها بهماندکه میم و واو، و میم و نون تشریف نیست. و لفظ ما را بخدا نمی‌رساند و عقل پایش چوبین است و تنها دل جایگاه اوست و راهبر و راهگشا و آخرین مرتبه علوم استدلالی علم الیقین است نه بیشتر و برای عین‌الیقین و حق الیقین که کشفی است باید خدمت معشوق کرد و می عشق نوشید.

بهر حال مدت تدریس شیخ احمد را در نظامیه ده سال و سه ماه نوشته‌اند صاحب کتاب سلطان طریقت می‌گوید: اقامت خواجه احمد در بغداد چندان به درازا نکشید وی پس از نظامیه تدریس نکرد و وقتی ابوعبدالله طبری در ماه صفر ۴۸۹ هـ.ق برای تصدی این مقام به بغداد آمد آنجا را ترک گفت «۴۹» مؤلف مجموعه آثار فارسی غزالی این مدت را ده سال نوشته و بر طبق اسناد می‌گوید: محمد غزالی از سال ۴۸۸ تا ۴۸۹ جهت سلوک خودش به خارج از بغداد به شام و بیت المقدس و مکه و سایر جاها داشته است. «۵۰». و البته درباره مدتی که امام غزالی جهت سلوک از بغداد خارج شده بود مآخذ دیگر هم همان ده سال ذکرکرده‌اند ولی معلوم نیست همه این مدت ده سال را بطور دائم شیخ احمد به تدریس اشتغال داشته یا متناوب و یا برای مدتی چند بوده، بهرحال بعد از آن مدت دو برادر واقعاً با صمیمی و درکمالات صوری و معنوی یکدیگر مؤثر بودند. علت حقیقی و واقعی اظهارکرامات از طرف شیخ احمد به محمد جهت ورود او به معرفتی برتر بوده نه

دلیل برتری طلبی و مفاخرت. آنانیکه این کرامت را جعلی می‌دانند خود نچشیده و ندیده‌اند و لذا بر مبنای **«الانسان عدو علی ما جهلوا»** منکر شده و از جعلیات دانسته‌اند بقول مولوی:

از قیاسش خنده آمد خلق را همچو خود پنداشت صاحب دلق را

و چون علم الیقین با وجود ارزش والائی که دارد خود حجاب اکبر و سواد اعظم در وصول به عین الیقین است کسانیکه در این مرتبه از علم هستند خود را در بند دانسته محصور کرده و با عقل جزئی که سامری است مقابل عشق و ید و بیضای اشراقات الهی که شامل کرامات و وحی و الهام می‌ایستند تا خودی نشان دهند.

این ندانستند آنان از عمیٰ هست فرقی بینشان بی‌منتهیٰ

و ممکن است برای هر یک از مؤمنین که با صدق و بامر الهی در راه سلوک طی طریق می‌نماید مشاهداتی پیش آیدکه منوط به عنایت خاصه حق است. بهر حال شیخ احمد از هرکس دیگر بیشتر و بهتر آنچه را که امام محمد می‌دانست می‌دید ودر مرحله عین الیقین بود و او بجای برادر بتدریس پرداخته و بعد هم کتاب احیاء العلوم را خلاصه کرده و لبّ آنرا استخراج نموده و بدیگران تعلیم داد. ابن شهر آشوب «متوفی بسال ۵۸۸» که از شاگردان شیخ احمد بوده تصریح می‌کندکه کتاب احیاء العلوم را نزد شیخ خوانده. «۵۱»

شیخ احمد چه موقع تدریس در نظامیه و چه بعد از آن علاوه بر تربیت سالکان و تعلیم و ندریس به آنان تألیف و تصنیف کتب، موعظه و خطابه می‌پرداخت و چنان در وعظ مهارت داشت که صاحب طبقات الشافعیه درباره او می‌نویسد: **«و قال ابن المعمار: کان من احسن الناس کلا ماً فی الوعظ و ارشقهم عباره ملیح التصرف فیما بورده حلو الاستشهاد اظرف اهل زمانه و الطفهم طبعاً خدم الصوفیه فی عنفوان شبهبه و صحب المشایخ و اختار الخلوة و العزلة حتی انفتح له الکلام علی طریقة القوم»** «۵۲». یعنی «در سخن پند آموز نیکوترین مردم و در عبارت پردازی رساترین و فصیح‌ترین آنان بوده و در هر چه وارد می‌شده با ملاحت در آن تصوف نموده باستشهاد شیرین متوسل شده و ظریفترین مردم اهل زمان خود بوده و در طبع نیکو لطیف‌ترین طبایع را داشته در آغاز خدمت صوفیه را شعار خود قرار داده و با مشایخ صحبت میداشت و عزلت و خلوت را پیشه خود ساخت تا بطریق قوم لب به سخن گشود.» و قلوب مردم باو پیدا کرد و مردم حبّش را در دل گرفتند و به بغداد درآمد و در آمد مجالس وعظ بر پا داشت مردم از هر طرف به مجلس او هجوم می‌بردند و صاعدبن فارس لبانی سخنان او را که ۸۳ مجلس می‌شد در دو مجلد بخط خود وی جمع آوری کرد. شیخ در وعظ با جان مشتعل خود آتش بجان دیگران می‌زد وچون آنچه می‌گفت شعله آتش وجود او بود همه را می‌سوزاند و شور و حالی ایجاد می‌کرد که بعضی خرقه می‌دریدند و صیحه می‌زدند، بیهوش می‌شدند، گناهکاران منقلب شده و توبه می‌کردند و آنچه ابوحامد درباره وعظ خوب ذکرکرده که از نظر مردم وعظ خوب این بوده که خلق در مجلس نعره‌ها زنند و های و هوی کنند و بوجد در آیند و جامه بر تن بدرانند و شور و آشوب بر پا نمایند. «۵۳» در وعظ شیخ احمد دیده می‌شد.

درکتاب مجالس درباره انقلاب روحی حاصله از مجلس وعظ شیخ احمد آمده است که در مجلس وی جوانی توبه کرد. شیخ گفت: مرحبا بتو. و ای گروه مسلمانان بیائید و ریا را کنار نهاده با این جوان توبه کنید. بار خدایا اگر من بوسیله این جوان تائب بتو واصل نگشتم مرا از مرتدان از اهل بدایات سهل انگار محشور گردان. در مجلس دیگر نیز جوانی توبه می‌کند و شیخ باز دعا و به مسلمانان می‌گوید: اگر هرکس مظلمه‌ای از او بگردن دارد بیاید و روح مرا بعوض آن مظلمه بگیرد و او را حلال کند... درمجلس دیگر جوانی توبه کرد. غزالی گفت بین او و نفس وی صلح ایجاد شده و شاید ما طفیلی او باشیم و بخاطر او بخشوده شویم.. بدین ترتیب شیخ

احمد حداکثر استفاده در جهت تحریک و تشویق و تهییج دیگران در بازگشت بخدا نمود و بدین ترتیب مجلس وعظش چنان پر شور و مؤثر بود که یکبار سلطان محمود فرزند محمد بن ملکشاه سلجوقی در مجلسی که بسال ۵۱۵ در بغداد بمناسبت فوت جده‌اش ترتیب داده بود آنچنان بهیجان آمدکه پس از موعظه احمد هزار دینار و به روایت دیگر هفتاد هزار مثقال طلا و اسبی با زین و لجام زرین به وی تقدیم کرد «۵۵».
مواعظ شیخ احمد موجود نیست ولی آنچه ازکتابهای وی مخصوصاً تازیانه سلوک برمی‌آید نوع وعظ و مسائلی که به آن می‌پرداخته تا حدی روشن می‌شود که بعداً در بررسی تازیانه سلوک به آن خواهیم پرداخت. در مرزبان نامه درباره وعظ شیخ احمد آمده که: در فوائد مکتوبات خواندم که امام غزالی روزی در مجمع تذکر و مجلس وعظ روی با حاضران کرد وگفت: ای مسلمانان هر چه در این چهل سال من از سر چوب پاره با شما می‌گویم فردوسی آنرا در یک بیت گفته است اگر بدان کارکنید ازگفته دیگران مستغنی خواهید شد

پرستیدن دادگر پیشه کن   ز روزگذر کردن اندیشه کن «۵۶».

ابویعقوب یوسف بن ایوب همدانی «م ۵۳۵ه.ق» که از مشایخ صوفیه در طریقه دیگری بوده معاصر شیخ احمد است با وجود مخالف بودن با شیخ احمد می‌گوید: سخنان احمد غزالی به مثابه شراره‌های آتش مشتعل و فروزان می‌باشد. و در همان مأخذ آمده که وی سخنرانی بود شیرین بیان و متصرف درکلمات و مورد قبول عامه، مردم از عوام و خواص، علماء و دانشمندان لاتعد و لاتحصی به مجلس وی حاضر می‌شدند «۵۷». ابن جوزی هم که مخالف احمد و محمد و بطورکلی تصوف است می‌نویسد: حافظ سلفی «م- ۵۷۶ه» گفت: من در مجلس وعظ او «شیخ احمد» در همدان حاضر می‌شدم و با هم در یک رباط ساکن بودیم و بین ما دوستی و محبت برقرا بود. او باهوشترین مردم و تواناترین آنان درکلام بود. او مردی فاضل در فقه و سایر علوم بود «۵۹». ابن ابی‌الحدید هم با جود مخالف بودن با شیخ احمد می‌گفت او داستان سرائی لطیف و واعظی سخن‌آور بود «۶۰». آقای مجاهد مؤلف مجموعه آثار، اقوال چندی را درباره شیخ احمدگردآوری کرده که بعضی از آنها ذکر شد و بعضی دیگر عبارتند از:
۱ـ مؤلف تاریخ اربل. ابن مستوفی ارلی می‌نویسد: احمد غزالی ار علماء بود جز اینکه میل به وعظ پیدا کرد و از این طریق مشهور شد. و می‌نویسد: روزهای شنبه مخصوص وعظ برای ایرانیان بوده است. ۲ـ ابن خلکان در مقام وعظ او می‌نویسد: او ملیح الوعظ و زیبا منظر و صاحب کرامات و ارشاد بود. در ابتداء از فقها بود و سپس میل به وعظ پیدا کرد و بر سایر جنبه‌های علمیش چربید. همین قول را ابوالفداء و یافعی آورده‌اند ۳ـ حافظ ذهبی متوفای سال ۷۴۸ که یکی دیگر از مخالفین احمد غزالی است می‌نویسد: غزالی واعظ و شیخ مشهور و فصیحی است که بخاطر بلاغت کلام و حسن ایراد و شیرینی بیان مقبولیت تامه دارد. عین قول را ابن عماد در شذرات الذهب ذکرکرده است و نیز ذهبی در تألیف دیگرش درباره وعظ احمد می‌نویسد: **«واغزالی «محمد» اخ واعظ مشهور و هو ابوالفتح احمد له قبول عظیم فی الوعظ».** مورخ دیگر ابن فضل الله عمری متوفای ۷۴۹ درباره وعظ امام احمد غزالی می‌نویسد: احمد غزالی در وعظ به آخرین پایه کلام رسید قلب‌ها را پر از نصایح می‌کرد و پهنه سینه‌ها را آشیانه سخنان خود می‌ساخت او زینت زمان و زیور ایام پیروزی بود او چون لشگری بود که دشمنان را دور می‌کرد بدون اینکه قطره‌ای خون از لبه شمشیرش بریزد. زین الدین عمر بن الورد می‌نویسد: **«احمد بن محمد الغزالی فقیه غلب علیه الوعظ».** سبکی در این باب می‌نویسد: احمد غزالی به گردش در شهرها و آبادی‌ها می‌پرداخت و برای مردم قربةً الی اللّه وعظ می‌کرد. مورخ دیگر ابن کثیر درباب وعظغزالی می‌نویسد: او واعظی گرم سخن، فصیح و شیوا و صاحب تأنی و لطائف درکلام بود.

طاشی کبری زاده متوفای ۹۷۶ و صاحب مفتاح السعاده می‌نویسد: و اما احمد غزالی که بهنگام وعظش سنگ خارا شکافته می‌شد و به وقت تذکرش لرزه بر اندام شنوندگان پدید می‌گشت هرگاه سنگ سخت را به تازیانه تخدیرش می‌زدند آب می‌ؤد. و اگر ابلیس را در مجلس تذکیرش نگاه می‌داشتند توبه می‌کرد «۶۱». و در مورد شور و حال غزالی هم سبکی در طبقات الشافعیه می‌گوید « در هنگام وعظ حالی باو دست می‌داد «۶۲» و نیز مؤلف تاریخ اربل از قول ابوعلی بن ابی حازم بن الضراء که در مجالس غزالی حاضر بوده می‌آورد که: در مجلس غزالی کسی نبود که فریاد نکشد و غزالی نیز لباس خود را بسوی مردم پرت می‌کرد «۶۳». در کتاب التدوین آمده: چون غزالی در مسجد جامع «قزوین» به منبر بالا رفت و سخنرانی نمود حالی پیدا کرد که عمامه‌اش را از سر برداشت و بسوی «قراء» پرت کرد و از منبر پائین آمد و به کمک عده‌ای از اکابر قوم داخل خانقاهی که نزدیک مسجد جامع بود گردید و مجلس بهم خورد «۶۴».

البته این حالات برای هر سالکی در حال جذبه ممکن است دست بدهد ولی برای شیخ و قطب آنهم در مجلس وعظ خاص سرمستان است که قدح عشق را لاجرعه سرکشیده‌اند و مست ازل و ابد شده و سکرشان بر صحو غالب گردیده و عشقشان عقل مصلحت اندیش را کنار نهاده است سعدی گوید:

حدیث عقل بهنگام پادشاهی عشق　　　چنان شدست که فرمان حاکم معزول

یا حافظ می‌گوید:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چکار　　　کار ملکست آنکه تدبیر و تأمل بایدش

مجموعه‌ای از مجالس وعظ او در بغداد بوسیله صاعدبن فارسی اللبّانی تدوین شدکه حدود ۸۳ مجلس می‌شد و ابن جوزی بعضی از آنرا درکتاب القصاص و المذکرین نقل کرده و میگوید: آن دو مجلد مجالس را دیده و خط شیخ را که نوشته بود «هذالحلای» رؤیت نموده اکنون موجود نیست.

بهرحال این مجالس بسیار مشهور و آمیخته با ذوقیات و شطحیات بوده است که همان موجب شده بود تا فقها و محدثین سطحی نگر اهل سنت مخصوصاً حنبلی‌های بغدادکه قشری‌ترین اهل سنت هستند این مجالس را تقبیح کنند. ابوسعد سمعانی روایت وی را کذب و بهتان می‌خواند و می‌گفت: آیا در این روزگار هیچکس از اکابر نیست که با ریختن خون این فاجر به خداوند تقرب جوید «این شیوه همیشه جاهلان و متعصبان است که حمیت جاهلی دارندکه چون نمی‌توانند بمقام اولیاء خدا برسند در پی کشتن آنها برمی‌آیند و امثال ابوجهل، یزید، متوکل، و حامد وزیرکه حکم به قتل منصور حلاج داد و سمعانی و امثالهم از این دسته‌اند».

ابن جوزی که در دشمنی نسبت به عرفاء باللّه گوی سبقت را از همه حاسدان ربوده در المنتظم برخی از شطحیات شیخ احمد را آورده و چون نفهمیده دلیل برکفر دانسته از جمله آن شطحیات این است که می‌گوید شیخ احمد در مجلسی می‌گفت: مسلمانان پیش از این شما را به خدای دعوت می‌کردم اکنون شما را از او برحذر می‌دارم. به خدائی که نه هیچ زناری بسته شد الا بدوستی او و نه هیچ جزیه پرداخت شد الا به عشق او « انصاف بدهیدکه کجای این کلمه کفر است» آن خدائی را که قبلاً دعوت می‌کرده خدای ساخته تقلید یا وهم یا عقل جزئی بوده که مردم طبق عادت به نام او دلخوشند ولی معرفت بخدا ندارند لذا شیخ احمد خواسته مردم را اندکی جلوتر برده و آنها را با خدا بیشتر آشنا کند. وقتی بر براق عشق نشیند و تا بر دوست پرکشد و جبرئیل بهمراه او ندای **«لو دنوت احترقت»** «اگر جلوتر روم سوخته شوم» سراید و بحق الیقین برسد، خدای حقیقی را می‌بیند نه اوهام را. **«و لیس کمثله شی»** را از روی حق الیقین می‌سراید نه از روی حجاز. و تصورات پیشین را که از خدای داشته همه را بت می‌بیند. در جای دیگر روایتی باین شرح ذکرکرد که: اسرافیل کلیدکوثر را نزد

پیامبر آورد، جبرئیل که نزد پیغمبر نشسته بود زردگونه گشت پیغمبر ﷺ پرسید: که ای اسرافیل آیا از آنچه نزد وی بود هیچ چیز فرو کاست؟ گفت: نه گفت: آن چیزکه دادنش چیزی از آنچه نزد دهنده‌اش هست بکاهد من آن نخواهم «معنی این سخن این است که از خدا جز خدا نخواسته حتی کلیدکوثر، و بصورت ادبی بیان شده.» بعلاوه ابن جوزی شیخ احمد را بخاطر آنکه قرارداده «۶۵» که ما در قسمت عقاید و آراء شیخ همه آنها را گفته و به شرح آن می‌پردازیم تا معلوم شود انتقاد از سطحی نگری و تعصب ناشی شده. بهر حال وعظ غزالی یادآور شطحیات حلاج بوده و اثر آن در شاگردش عین القضاة بیشتر ظهور یافته است.

روش تبلیغ شیخ احمد غزالی

شیخ احمد با نهایت ملایمت طالبان را دستگیری نموده و خرقه می‌پوشاند. ابوحفص عمر سهروردی از قول عمش ابونجیب سهروردی نقل می‌کندکه ابو نجیب گفته است: ما در اصفهان بودیم که شخصی از دنیا پرستان نزد شیخ احمد غزالی آمد و خواست از دست او خرقه بپوشد شیخ احمد به آن مرد گفت: نزد ابونجیب رو تا او درباره خرقه با تو صحبت کند و سپس خرقه را حاضر می‌کنیم و بتو می‌پوشانم. آنمرد نزد من آمده و منهم درباره حقوق خرقه و آداب و اهلیت صاحبش برای او صحبت کردم و سپس آنمرد حقوق خرقه را عظیم شمرد و از پوشیدن آن بر خود ترسید و رفت این خبر به گوش شیخ احمد غزالی رسید. مرا احضار و معاتبه کرد وگفت: آن مرد را نزد تو فرستادم که با او صحبت کنی نه میل و رغبت ا را به پوشیدن خرقه می‌باشد ولکن اگر ما شخص مبتدی را ملزم بآن حقوق بکنیم او عاجز از قیام به آن می باشد و در نتیجه رو گردان می‌شود. بلکه برماست که او را خرقه پوشانده و بزّی فقر در آوریم تا بدینوسیله شبیه فقرا گشته و میل بر مجالست و مخالطت آنها پیدا نماید و به برکت آمیزش آنان در راه سلوک کند تا سرانجام بمقام آنها برسد«۶۶».

شیخ خود در عمل همان شیوه مرضیه رفق و مدارا و بکار بستن موعظه حسنه را بکار می‌برد همانطور که قرآن کریم فرموده است:«**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**» سوره نحل – آیه ۱۲۵ یعنی: مردم را با حکمت و پند نیکو بسوی پروردگارت بخوان و آنچه نیکوتر است با آنان به بحث و جدل بپرداز. و درباره رسول ا کرمﷺ فرموده: «**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ**» آل عمران- آیه ۱۵۹ یعنی: «از رحمت خدای بود که نرمخوی شدی و اگر درشتخوی بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند». بر همین مبنا علمای حقیقی اسلام یعنی عرفاء بالله که وارثان علم رسول خدایند این شیوه مرضیه را قولاً و فعلاً بکار بسته‌اند و جنید بغدادی رئیس الطایفه و پیشوای همه عارفان اسلام فرموده: «**اذا لقیت الفقیر خالفه بالرفق و لا تلقه بالعلم فان الرّفق یؤنسه والعلم یوحشه**» یعنی: هرگاه فقیری را ملاقات کردی «فقیر یعنی نیازمند بخدا و سالک طریق الی الله» با او رفق و مدارا روبرو شو چه مدارا موجب انس او و علم موجب وحشت او می‌گردد «۶۷». درکتاب شرح تعرف هم آمده که: بنای استادی و شاگردی بر د حرف است، بنای استادی بر شفقت و بنای شاگردی بر حرمت، هرکه را حرمت نیست شاگردی را نشاید و هرکه را شفقت نیست استادی را نشاید «۶۸». و مسلماً استعداد حال رفق و ملایمت و مؤثر بودن موعظه حسنه کسی را میسر است که درکوره تزکیه و تعلیم و ریاضت، نفس خود را کشته و ا ثری از خودیت در وی نمانده باشد و از اینرو در قرآن کریم آمده است که «**و یزکیهم و یعلمهم الکتاب والحکمه...**» یعنی: پس از تزکیه آنان کتاب و حکمت بدانان تعلیم می‌دهند... و درباره غیر آنان فرمود «**اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم**» «بقره آیه ۴۴» آیا مردم را به نیکی امر می‌کنید و خود را فراموش می‌کنند.روش عملی انبیاء و اولیاء و عرفاء که دنباله رو آنانند همین بوده است. در انجیل درباره عیسی علیه‌السلام آمده

که زنی را به تهمت زنا خواستند رجم کنند حضرت فرمود هرکه گناهی نکرده او را حد بزند، همه رفتند و تنها عیسی ماند و او سنگی بآن زن انداخته فرمود: برو و دیگرگرد این کار نگرد «۶۹». و نیز در قضاوتهای حضرت علی ﷺ آمده است: زنی خدمت علی علیه‌السلام آمده گفت: من زنا داده‌ام مرا تطهیرکن. فرمود شوهر داری؟ گفت بلی. گفت حامله باشی؟ گفت بلی. گفت: برو تا حمل خود بگذاری و چون وضع حمل نمودی نزد من بیا... و چون وضع حمل او تمام شد دوباره به نزد حضرت آمد وگفت: مرا تطهیرکن. حضرت تجاهل فرمود وگفت: از چه تطهیرکنم؟ زن گفت: زنا داده‌ام. حضرت گفت: شوهر تو حاضر بوده یا مسافر؟ زن گفت حاضر بوده. حضرت گفت برو فرزند خود را دو سال شیر بده... بعد از دو سال دوباره آمد... و خلاصه بر اثر اصرار زن حضرت ناچار به حد شد ولی فرمود: هرکه برگردن او از خدا حق است بایدکه بر این زن اقامه حق کند همه رفتند و فقط علی و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام ماندندکه حد را اجرا کنند «۷۰».

شیخ احمد غزالی که الحق می‌توان او را پیرو علی علیه‌السلام نامید «صرفنظر از اینکه بگویند در فروع شافعی و در اصول شیعی امامیه یا شیعه تفضیلیه و یا در خط سوم که اسلام ناب محمدی بی‌رنگ که همان خط تصوف و عرفان است بوده» همین شیوه را بشکلی دیگر معمول می‌داشت. در آثار البلاد زکریا قزوینی می‌نویسد: آورده‌اند که مردی می‌خواست شبی زنی بدکار را به مبلغ معین نزد خود نگاهدارد، غزالی بآن زن مبلغی بیشتر داد و او را بخانه خود برد و درکنجی نشاند و خود تا صبح به نماز مشغول شد چون روز بعد برآمد اجرت او را بدستش داد و باوگفت برخیز و به هر جا که خواهی رو. غرض او از این حرکت آن بود که آنمرد و این زن را از زنا باز دارد. رحمه الله علیه و رضوانه «۷۱».

تعلیقات فصل «۱» شیخ احمد غزّالی.

۱ـ طبقات الشافعیه ج ۲ ص ۶۲ سلطان طریقت ص ۱۰ و مجموعه آثار ص ۱۴.
۲ـ طبقات الشافعیه سبکی ص ۳۵ ج ۳ و مجموعه آثار ص ۱۶ و سلطان طریقت ص ۱۲.
۳ـ غزالی نامه ص ۱۱۸ ولی وفات بسال ۴۶۵ از احتمالات ضعیف است.
۴ـ طبقات الشافعیه ج ۲ ص ۱۰۳.
۵ـ طبقات الشافعیه، غزالی نامه ص ۱۱۹- سلطان طریقت ص ۱۳ و مجموعه آثار ص ۱۲.
۶ـ تذکره الشعرای دولتشاه سمرقندی ص ۱۱۰- مجموعه آثار ص ۱۸ و سلطان طریقت ص ۱۳.
۷ـ مجموعه آثار ص ۱۸.
۸ـ طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۵۴.
۹ـ طبقات الشافعیه ص ۷۱ و مجموعه آثار ص ۱۹.
۱۰ـ وفیات الاعیان ج ۱ ص ۸۱ و طبقات الشافعیه ج ۶ ص ۶۱ و مرآت الجنان ج ۳ ص ۲۲۴ و سلطان طریقت ص ۱۴ و مجموعه آثار ص ۲۱ و طرائق ج ۲ ص ۵۶۴ بنقل از ابن خلکان.
۱۱ـ فرار از مدرسه زرین کوب ص ۱۵۱ و سلطان طریقت ص ۱۵۰.
۱۲ـ سلطان طریقت ص ۱۵.
۱۳ـ مجموعه آثار ص ۲۱ با استناد بمدرک.
۱۴ـ مجموعه آثار ص ۲۲.
۱۵ـکشف الظنون ج ۱ ص ۶۱۶ و مجموعه آثار ص ۲۲.
۱۶ـ زبده الحقایق از عین القضاه تصحیح عفیف عسیران سال ۱۳۴۱ و سلطان طریقت ص ۱۶ و احوال و آثار عین القضاة ص ۱۶.
۱۷ـ مجموعه آثار ص ۲۴.
۱۸ـعوارف المعارف ص ۶۸.
۱۹ـ مجموعه آثار ص ۲۴.
۲۰ـتاریخ گزیده چاپ امیرکبیر ص ۷۹۷.
۲۱ـ کامل ابن اثیر فی حوادث سنه عشرین و خمسه مأه- ضمنا در مرآت الصفا سال ۵۰۴ و در ریاض العارفین ۵۲۷ نوشته شده.
۲۲ـ طبقات الشافعیه سبکی ج ۳ ص ۳۵.
۲۳ـ طبقات الشافعیه ج ۳ ص ۳۶.
۲۴ـ غزالی نامه ص ۲۷۸- ۲۸۱ و نفحات الانس ص ۳۶۸.
۲۵ـ نفحات الانس ص ۲۷۸- ۲۸۱ و نفحات الانس ص ۳۶۸.
۲۶ـ نفحات الانس ص ۳۷۰.

۲۷ـ نفحات الانس ص ۳۷۰.
۲۸ـ طرائق ص ۵۶.
۲۹ـ نفحات ص ۳۷۰ و طرائق ص ۵۶۳.
۳۰ـ تذکره الشعرا ص ۱۱۰.
۳۱ـ مجموعه و آثار ص ۱۸ بنقل از لسان المیزان.
۳۲ـ طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۵۴ مجموعه آثار ص ۱۸.
۳۳ـ طبقات الشافعیه ص ۷۱ و مجموعه آثار ص ۱۹.
۳۴ـ غزالی نامه ص ۱۲۱- ۱۲۰ .
۳۵ـ غزالی نامه ص ۱۲۵.
۳۶ـ منظم ابن جوزی حوادث ۴۸۴- ۵۰۵ و غزالی نامه ص ۱۲۸.
۳۷ـ کامل ابن اثیر سال ۴۸۷ و غزالی نامه ص ۱۳۰.
۳۸ـ غزالی نامه ص ۱۵۲ و ۱۵۳.
۳۹ـ نفحات الانس ص ۳۷۴ و ۳۷۵.
۴۰ـ مرآت الجنان و طرائق ج ۲ ص ۵۶۶ و جواهر الاسرار ص ۱۰۵.
۴۱ـ لسان المیزان ج ۱۰ ص ۲۹۳ بنقل از مجموعه آثار ص ۷۴.
۴۲ـ آثار البلاد ص ۴۱ مجموعه آثار ص ۷.
۴۳ـ جواهر الاسرار ص ۱۰۵- طرائق ج ۲ ص ۵۶۷- مجموعه آثار ص ۷۲.
۴۴ـ جواهر الاسرار ص ۱۰۷ و ۱۰۶.
۴۵ـ مجموعه آثار ص ۲۷ بنقل از وفیات الاعیان ج ۵ ص ۵۴ و الوافی بوالوفیات ج ۳ ص ۳۲۴.
۴۶ـ مجموعه آثار بنقل از مآخذ مربوط ص ۲۸.
۴۷ـ عرفات العاشقین ص ۱۱.
۴۸ـ تاریخ فلسفه اسلامی ص ۲۵.
۴۹ـ سلطان طریقت ص ۴۱.
۵۰ـ مجموعه آثار ص ۲۱.
۵۱ـ مناقب آل ابی طالب بنقل از سلطان طریقت ص ۲۴.
۵۲ـ طبقات الشافعیه ج ۶ ص ۶۰.
۵۳ـ مکاتیب فارسی غزالی ص ۸۴.
۵۴ـ مجالس برگ ۵ و ۳۵ و ۳۶ بنقل از مجموعه آثار.
۵۵ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰ و مرآت الجنان ج ۳ ص ۲۲۴.
۵۶ـ مرزبان نامه ج ۱ ص ۱۴۲.
۵۷ـ لسان المیزان ج ۱ ص ۲۹۳ بنقل از مجموعه آثار ص ۸۶.
۵۸ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰.
۵۹ـ طبقات الشافعیه.
۶۰ـ شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۳۵.
۶۱ـ مجموعه آثار ص ۸۸ و ۸۹ بنقل از آخذ مربوط.

۶۲ـ طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۴.
۶۳ـ مجموعه آثار ص ۹۱ که از تاریخ اربل برگ ۹ نقل کرده.
۶۴ـ التدوین ص ۴۸۹.
۶۵ـ المنتظم ابن جوزی، جستجو در تصوف ایران ص ۱۰۶.
۶۶ـ عوارف المعارف ص ۶۸ و ۶۹ بنا بقول و بنوشته مجموعه آثار ص ۳۲ «ولی خود ندیدم».
۶۷ـ رساله قشریه ص ۱۶۳- طبقات الصوفیه سلّمی ص ۱۴۶.
۶۸ـ شرح تعرّف ج ۱ ص ۱۰۷.
۶۹ـ نقل باختصار از انجیل.
۷۰ـ قضاوتهای علی علیه‌السلام ص ۱۵۱ تا ۱۵۳.
۷۱ـ آثار البلاد ص ۴۱۵.

فصل دوّم

تربیت شدگان شیخ ابوالفتح مجدالدین احمد غزّالی

بزرگترین اقدام شیخ احمد و متحول کردن برادرش حجة الاسلام ابوحامد محمد غزّالی و سیر او بمقام فنا بود که بدرجه‌ای رسیدکه جلال‌الدین سیوطی گفت: اگر بنا بود پس از محمد بن عبدالله ﷺ پامبر از جانب حق ظهورکند مسلماً او «غزالی» بود «۱». شیخ برادر متشّرع خود را از شریعت به طریقت و از عرفان نظری به عرفان عملی و از عالم عقل به عالم عشق و حب و ولا کشاند. شاگردان دیگری نیز تربیت کرده که هرکدام در نوع خود از بزرگترین عرفا و ادبا و علمای تاریخ اسلامی بوده‌اندکه نام مشاهیر آنها را همراه با آثار ارزنده آنان ذکر می‌کنیم:

۱ـ شهید عین القضاة همدانی: ابوالمعانی عبداللّه بن ابی بکر محمدبن علی بن الحسن بن علی میانجی همدانی مشهور به عین القضاة شهید. در سال ۴۹۲ هجری در هر همدان تولد یافت جدش ابوالحسن میانجی «اهل میانه» بود و بقول سمعانی در همان شهر میانه پدرش قاضی ابوالحسن علی بن الحسن المیانجی را شهیدکردند «۲». جز سبکی در طبقات الشافعیه دیگر مورخین تولد وی را در همدان دانسته‌اند. بهر حال تا سن ۲۱ سالگی در ریاضیات و علوم ادبی فقه و حدیث وکلام و فلسفه و تصوف تسلط کافی یافته وکتابی هم در علم کلام تحت عنوان غایت البحث عن معنی البعث «۳» نوشته بود عین القضاة در اوان جوانی دوچار سرگشتگی و حیرت بسیار شده و چنانکه نجات یافته بود«۴». و آنچنانکه در زبدة الحقایق گفته است واقعه‌ای برایش پیش آمده و چشم بصیرت وی گشوده شد و آن ملاقات با شیخ ااحمد غزالی در سن ۲۱ سالگی «۵۱۳ه‍» بوده است. گویا شیخ احمد قبل از این تاریخ هم بهمدان آمده بوده و در مجلس سماع و ذکر شرکت می‌نموده زیرا ر تمهیدات از پدر خود نقل می‌کند: دانم که شنیده باشی این حکایت. شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه شهر ما حاضر بودیم در خانه مقدم صوفی، پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعد ترمذی بیتکی می‌گفت پدرم در می‌نگریست پس گفت خواجه امام احمد غزالی را دیدم که با ما سماع می‌کرده و لباس او چنین و چنان بود و نشان می‌داد «بطریق مکاشفه» شیخ بوسعیدگفت: نمی‌یارم. گفت: مرگم آرزو می‌کند. من گفتم بمیری. بوسعید، در ساعت بیهوش شد و بمرد. مغنّی وقت گفت: چون زنده مرده کنی، مرده را نیز زنده کن. گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوندا فقیه محمود را زنده کن. در ساعت زنده شد «۵».

عین القضاة در زبدة الحقایق درباره ملاقات خود با شیخ احمد می‌گوید: تقدیر ازلی او را به همدان که مسقط الرآس من بود آورد و در خدمت وی حجاب و سرگشتگی در واقعه‌ای که برای من پیش امده بود درکمتر از بیست روز برطرف شد. سپس به حقیقتی دست یافتم که در برابر آن از من و خواسته‌های دیگرم چیزی باقی نماند مگر آنچه را خدا خواسته. و در جای دیگر این کتاب می‌گوید: جلال سلطنت ازلی بر من درخشید و علم و عقل را متلاشی کرد و نویسنده‌ای از خود بیخبر باقی ماندم، نه بلکه هستی حقیقی وجود او را برگرفت و

هستی مجازیش را در خود فرو برد «۷». پس از آن علاوه بر ملاقات شاگرد و استاد در همدان یا قزوین مکاتباتی چند بن مرید و مراد رد وبدل شد و شیخ احمد مرید با استعداد و نابغه خود را بلقب عین القضاة مفتخر فرمود چنانکه در مکتوبات آمده: شیخ نوشت «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. سلام اللّه تعالی علی الولد عین القضاة و رحمة اللّه و برکاته» «۸». زیرا عین القضاة در مقامی بود که مستعد فراگرفت علوم باطنی و پی بردن به اسرار الهی بود و شیخ احمد هم بدرک این علوم و اسرار راهنمائي می‌کرد و عین القضاة هم پروانه‌ای شدکه در آتش شوق شیخ احمد سوخت. جامی در نفحات صحبت او را با شیخ محمد بن حمویه هم یادآورد شده و درباره فضایل او میگوید: آنقدر کشف حقایق و شرح دقایق که وی کرده است کم کسی کرده است و از وی خوارق عادات ون احیاء و اماتت بظهور آمد و میان وی و شیخ احمد مکاتبات و مراسلات بسیار است و از آن جمله رساله عینیه است که شیخ احمد بوی نوشته که در فصاحت و بلاغت و روانی و سلامت می‌توان گفت که آنرا نظیری نیست «۹». بنا به تحقیق عفیف عسیران در مقدمه کتاب تمهیدات عین القضاة حدود یازده کتاب و رساله قبل از ۲۴ سالگی نوشته که رساله جمالی بفارسی و بقیه بعربی است و از سن ۲۴ سالگی ببعدکتاب زبده الحقایق، مکتوبات تمهیدات، شکوی الغریب را از او دانسته و نیزکتابهای شرح کلمات قصار باباطاهر، رساله یزدان شناخت، رساله لوایح را باو نسبت داده است «۱۰». که رساله لوایح و واقع انعکاس روحی سوانح است در عین القضاة که بشکل لوایح در آمده از طرفی شیخ احمد رساله عینیه «این کلمه به عین القضاة اشارت دارد» را بخاطر شاگردش عین القضاة تصنیف نمود وکلاً می‌توانیم از آثار عین القضاة شخصیت و افکار و عقاید و شور و حال شیخ احمد را در یابیم...

عین القضاة را در سال ۵۲۵ به شهادت رساندند علت شهادت او را صاحب حبیب السیر چنین آورده که: قوام‌الدین ابوالقاسم بن حسن درگزینی که در سلک وزرای سلطان سنجر بوده عین القضاة هودانی راکه اعلم علمای زمان خود بود بسبب اندک سخنی که در باب فساد اعتقاد از وی نقل کردند فرمود تا بر در مدرسه که در آنجا درس می‌گفت از حلق آویختند بطوریکه پوست او راکندند و در مدرسه خودش بر دارکرده پس از آن بزیر آورده بوده که باو نسبت دادندکه خود وی در تمهیدات بدینگونه بدان اشاره کرده می‌گوید: کامل الدوله والدین! نبشته بود. گفت که: شهری گویندکه عین القضاة دعوی خدائي می‌کند و به قتل من فتوی می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوی خواستند تو نیز فتوی میده... من خود این قتل بدعا می‌خواهم. دریغا هنوز دور است، کی بود؟! «۱۲». وی نوع شهادت خود را پیش بینی می‌کرد و هموار می‌گفت:

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم — وان هم به سه چیزکم بها خواسته‌ایم
گر دوست چنین کند که ما خواسته‌ایم — ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم

در هر حال جلوه عشق و سکر و مستی و پاکبازی و بی پروائی شیخ احمد در عین القضاة چنان تجلی کرد که او را سوزاند و مشتعل ساخت تا همه عاشقان خدا بدانند:

عشق از اول سرکش و خونی بود — تا گریزد هر که بیرونی بود

۲ـ حکیم سنائی غزنوی. صاحب طرائق، حکیم سنائی را هم مرید و شاگرد شیخ ذکرکرده می‌نویسد: و در بعضی مکاتیب دیده شده که حکیم سنائی و عین القضاة هر دو برادر طریق و به خدمت شیخ احمد دست ارادت داده‌اند اگر چه مشهور چنانکه مذکور شد حکیم بخواجه یوسف همدانی در طریقت منتسبند و ممکن است خدمت هر دو رسیده باشند «۱۳».گر چه در اشعار سنائی هیچ اشاره‌ای به شیخ احمد و خواجه یوسف نشده ولی دلیلی برکذب مسأله هم وجود ندارد بلکه تغییر حال سنائی که یکباره مدح شاهان راکنار نهاده و به عرفان

و تصوف و عزلت پرداخته غیر از داستانی که نفحات درباره ساقی «۱۴» آورده ممکن است بعلت ملاقات خواجه احمد با شیخ احمد هم باشد. وفات سنائی بنا بقول صاحب نفحات در سال ۵۲۵ بوده است «۱۵».

۳ـ شیخ ابو نجیب سهروردی «۴۹۰ تا ۵۶۳»: وی از فقها و مدرسان نظامیه بغداد بود و چون بصحبت ششیخ احمد رسید مانند حجه الاسلام محمد غزالی دفتر علم بشست و در میخانه عشق عزلت گزید و چنان حال خدمت و تواضع داشت که در ایام ریاضت مشک آب بدوش می‌کشید و مزد می‌گرفت و با جمعی از اصحاب در کنار دجله بغداد درکنار ویرانه‌ای منزل نمود «۱۶». جامی در نفحات ضمن اینکه او را مرید شیخ احمد غزالی دانسته وکراماتی بدو نسبت داده وکتاب آداب المریدین را از او دانسته سال وفاتش را ۵۶۳ ذکرکرده «۱۷». و مؤلف جواهر الاسرار در شرح حال وی می‌گوید: در عهد خویش قبله ارباب شهود بوده است وکاملان آن عصر مثل شیخ عمار یاسر و شیخ احمد نسوی مرید او بوده‌اند و مصنفات و مؤلفات او در شرایع اسلام و حقایق اسرار ملک علام از حد و حصر افزون است و همه کلمات او موافق ظاهر شریعت است... و لهذا چون او را پرسیدندکه ربوبیت کدام است؟ گفت: نوشیدن دریاها و لب تشنه بودن... «۱۸». شیخ ابونجیب مربّی شیخ شهاب الدین ابوحفص عمرو بن عبدالله سهروردی است که استاد سعدی بوده و سلسله سهروردی بدو منسوب است.

شیخ عبدالواحد آمدی: طبق نوشته حاجی خلیفه در کشف الظنون شیخ عبدالواحد آمدی صاحب کتاب غررالحکم و دررالکلم متوفای سال ۵۵۰ هجری نیز از شاگردان شیخ بوده که درس روایت را از شیخ گرفته است «۱۹».

۵ـ شیخ روزبهان: طبق نوشته صاحب تذکرة المشایخ شیخ روزبهان کبیر عارف معروف قرن ششم که در مصر مدفون است ازکبار اصحاب احمد غزالی و دارای کرامات بسیار بود«۲۰».

۶ـ ابن البرزی جزری: شاگرد دیگر شیخ احمد، ابوالقاسم عمر بن محمد معروف به ابن البرزی جزری متوفای سال ۵۶۰ که از اکابر فقهای شافعی می‌باشدکه ابن خلکان در وفیات الاعیان از او نام برده وکتاب «الاساس اللل من کتاب المهذب» را که شرحی برکتاب شیخ ابواسحاق شیرازی در فقه شافعی است بدو منسوب می‌داند «۲۱».

۷ـ ابن شهر آشوب متوفای بسال ۵۸۸ که از محدثین بزرگ شیعه است طبق نوشته خودش درکتاب مناقب از شاگردان شیخ احمد غزالی طوسی بوده «۲۲».

۸ـ شیخ ابوالضل بغدادی از اجله شاگردان شیخ احمد بوده که از دست شیخ خرقه پوشیده و پس از شیخ احمد نیز سلسه معروفیه بوسیله او ادامه یافته تا به شاه نعمت اللّه ولی رسید. درباه وی اطلاعات بسیاری در دست نیست جز اینکه شاه نعمت الله ولی سلسله طریقتی خود آورده است:

باز ابوالفضل بود بغدادی　　افضل فاضلان باستای
شیخ او احمد غزالی بود　　مظهر کامل جلالی بود

صاحب طرائق ضمن اینکه مام عده‌ای از بزرگان که کنیه ابوالفضل را داشته‌اند آورده می‌گوید: بدلیل مشترکات بسیاری که بین آنان بوده بعضی باشتباه افتادند و سپس ازکتاب العاشقین گلبن دوم نقل می‌کندکه: شیخ ابوالفضل بعد از شیخ احمد غزالی رحمه الله بهدایت سالکان مشغول گردید و در تصوف نهایت ترک و تجرید داشت و در عبادت و مجاهدت و تربیت مریدان در آداب شریعت و طریقت دقیقه‌ای فروگذاشت نداشته... و در

سال ۵۵۰ در عهد المقتفی لامرالله خلیفه عباسی و سلطان سنجر سلوجقی درگذشت و با شیخ ابوالنجیب سهروردی و عین لبقضاه همدانی برادر طریقت بوده‌اند «۲۴».

عرفا بزرگانی که با شیخ بوده‌اند

غیر از مریدان و شاگردان شیخ، بزرگان عرفا و صوفیه و علمائی که با او معاصر بوده‌اند عبارتند از: ابواسحق فیروز آبادی متوفی بسال ۴۷۶ بوده «۲۵». ۲- امام عبدالکریم قشیری که بنا تاریخ مرآت الجنان «یافعی» در سال ۴۷۷ رحلت کرده «۲۶» و او اعاظم محققین صوفیه و صاحب رساله قشریه است. ۳- هبة اللّه شیرازی متوفی بسال ۴۸۶ که صوفی بود «۲۷». ۴- احمدبن علی بغدادی معروف به ابن زهرالصوفی که بنا بنقل یافعی در سال ۴۹۷ رحلت کرد «۲۸». ۵- شیخ خواجه عبدالله انصاری که از محققین عرفا و صاحب مصنفات بسیاری بوده و در سال ۴۸۱ وفات یافته «۲۹». ۶- خواجه مودود چشتی متوفا بسال ۵۲۷. ۷- خواجه یوسف همدانی متوفا بسال ۵۴۵. ۸- احمد جام ژنده پیل متوفی بسال ۵۳۶ که مؤلفات بسیاری و فرزندان بسیار داشته که برخی از آنان صوفیان بزرگ بوده‌اند. ۹- محمدبن حمویه جینی از مشایخ صوفیه که بسال ۵۳۰ وفات یافت. ۱۰- شیخ ابوالحسن بستی. ۱۱- شیخ صدرالدین متفا بسال ۵۴۱. ۱۲- شیخ ابوالقاسم متوفا بسال ۵۴۲. ۱۳- شیخ ابوعلی حسین بن احمد القطار الهمدانی متوفا بسال ۵۶۰. ۱۴- شیخ ابوالقیاس که بقول یافعی در سال ۵۳۶ وفات یافته. ۱۵- شیخ ابوالحکم عبدالسلام که بقول یافعی در سال ۵۳۶ وفات یافته. ۱۶- شیخ ابوالبرکات که بقول یافعی در سال ۵۴۱ وفات یافته. ۱۷- شیخ عدی مسافرکه در سال ۵۵۶ وفات یافته. ۱۸- شیخ ابوالوقت شیرازی که بقول یافعی در سال ۵۲۸وفات یافته. ۱۹- شیخ اسماعیل بن ابولقاسم نیشابوری که بقول یافعی در ۵۳۱ وفات یافته. ۲۰- ابو اسحاق غنوی برقی صوفی نیشابوری که بقول یافعی در سال ۵۴۳ وفات یافته. ۲۱- ابوبکر محمد، معروف به ابن عربی «غیر از ابن عربی معروف که صاحب فصوص الحکم است» که بقول یافعی بسال ۵۴۳ وفات یافته. ۲۲- ابوالقاسم اصفهانی نیشابوری که در سال ۵۵۱ یافته. «۳۰».

غیر از بزرگان فوق عدّه‌ای دیگر از رجال صوفیه نیز در دوران جوانی وکهولت شیخ احمد بوده و بارشاد و هدایت خلق می‌پرداختند اما از روابط شیخ بانها و تاثیر متقابل اطلاعی در دست نیست.

تعلیقات فصل ۲

۱ـ تاریخ ادبی ایران ادوارد برون ج ۲ ص ۲۶۹.
۲ـ کتاب الانسان سمعانی ص ۵۴۹ و معجم البلدان ج ۴ ص ۲۱.
۳ـ زبدة الحقایق ص ۳ مقدمه تمهیدات ص ۴۷.
۴ـ زبدة الحقایق ص ۳ مقدمه تمهیدات ص ۴۸۰
۵ـ تمهیدات ص ۲۵۰ و ۲۵۱ و نفحات ص ۴۱۵ و طرائق ص ۵۶۹.
۶ـ زبدة الحقایق ص ۷.
۷ـ زبدة الحقایق ص ۸۵.
۸ـ مکتوبات ص ۳۳۵ و ۴۷۰ و ۳۷۳.
۹ـ نفحات الانس ص ۴۱۴.
۱۰ـ مقدمه تمهیدات از عفیف عسیران.
۱۱ـ حبیب السیر و طرائق ج ۲ ص ۵۷۰ و ۵۷۱.
۱۲ـ تمهیدات ص ۲۵۱.
۱۳ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۵۷۱.
۱۴ـ نفحات ص ۵۹۶.
۱۵ـ نفحات ص ۵۹۸.
۱۶ـ غزّالی نامه ص ۲۹۷.
۱۷ـ نفحات ص ۴۱۷.
۱۸ـ جواهر الاسرار ص ۱۰۹.
۱۹ـ کشف الظنون ج ۱ ص ۴۱۶ و نیز هدیه العارفین از اسماعیل پاشا بغدادی ج۱ ص ۶۳۵.
۲۰ـ تذکره المشایخ بنقل از مجموعه آثار.
۲۱ـ وفیات الاعیان ج ۳ ص ۴۴۴.
۲۲ـ مناقب ابن شهر آشوب ص ۶۰.
۲۳ـ ریاض العلماء ص ۱۱۶.
۲۴ـ طرائق ج ۲ ص ۵۸۵.
۲۵ـ مرآت الجنان و طرائق ص ۵۸۱.
۲۶ـ مرآت الجنان و طرائق ص۵۸۱.
۲۷ـ مرآت الجنان و طرائق ص۵۸۲.
۲۸ـ مرآت الجنان و طرائق ص۵۸۲.
۲۹ـ در طبقات الصوفیه در مقدمه بطورکامل شرح زندگی آمده.
۳۰ـ کلیه نام صوفیان با شیخ احمد غزالی از جلد دوم طرائق الحقایق ص ۵۸۰ تا ۵۹۱ و نیز تاریخ مرآت الجنان حوادث سالهای مذکور اخذ شده.

فصل سوّم

قدح کنندگان و مدح کنندگان شیخ احمد غزّالی

از آنجا که انسان هر چه والاتر با او هم بیشتر است و این مخالفت حتی درباره پیامبران خدا و ائمه هدی نیز بشدت وجود داشته لذا این مسأله درباره عرفای باللّه هم بجرم عشق و معرفت بخدا و تقرب باو صادق بوده است و همواره قابلیان حسود بخاطر اینکه یا نخواسته‌اند محبوب الهی شوند و یا نتوانسته‌اند به مقام معرفت نائل آیند زبان به همز و لمز و استهزاء و تنقیدگشوده‌اند و خواسته‌اند انها را از مقام عزت ساقط کنند و خود کوس انا رجل بزنند و بخیال خود خواسته‌اند دریا را در انگشتانه دیدگاهشان جای دهند غافل از اینکه:

شب پره چون نور آفتاب نخواهد رونق بازار آفتاب نکاهد

البته در این بین کسانی بوده‌اندکه شیوه سلوک را نپسندیده و شیوه‌های دیگری ارائه داده‌اندکه بنظر آنان زودتر و بهتر به نتیجه می‌رسد. اینگونه مخالفت و نظر دهی قابل احترام است ولی مسأله این است که **«الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق»** راههائی که بخداشناسی می‌رسد به اندازه همه آفریدگان است. زیرا هرکسی با شاکله و شخصیت وجودی ناشی از توارث و محیط و تعلیم و تربیت و نوع مکتب و چگونگی استاد و نوع حال و مقام راهی را طی می کند ولی راه طی شده از طرف یک شخصیت خاص دلیل بر عمومیت نیست و این تصمیم از جزء به کل خلاف منطق است و آنگاه در بررسی حالات دیگران از هرگونه پیش داوری، قیاس بنفس، سطحی نگری، قضاوت عجولانه باید خودداری کرد تا به نتیجه رسید.

با ذکر این مقدمه قدح کنندگان و منتقدان عرفا و از جمله شیخ احمد را می‌توان بر دو دسته تقسیم نمود. اول حاسدین و مغرضین و جاهلین که بعلت سطحی نگری و خصومت باطنی و حسد و جهالت شیخ را قدح کرده‌اند. و دسته دوم منتقدین که نظر شیخ را نپسندیده و شیوه بهتری را پیشنهاد می‌کنند. حال به ذکر قدح و انتقاد آنان می‌پردازیم. در همان زمان که شیخ احمد و امام محمد یکه تاز میدان طریقت و شریعتبودند، داعیه دارانی وجود داشتندکه این امر موجب رنج خاطر و حسادت آنها می‌شد از جمله خواجه یوسف همدانی جانشین ابوعلی فارمدی که حلقه‌ای از حلقات سلسله نقشبندیه بوده است. ابن حجر بنقل از سمعانی می‌نویسد: شیخ ما خواجه یوسف همدانی نسبت به احمد غزالی بدبین بود وی گفت: احمد غزالی طریقت را آلوده کرده است. کلام او مانند شراره‌های آتش است وکشش آن شیطانی است نه ربانی، دین او از دستش رفته در حالیکه دنیا هم برای او باقی نخواهد ماند «۱». «این مطلب آدم را بیاد نصیحت مروان حکم به حضرت امام حسین عليه‌السلام می‌اندازد که گفت: بیعت با یزیدبن معاویه هم برای دنیایت خوب است هم برای دینت»!.

خواجه یوسف با وجودیکه در عرفان مقام بلندی دارد و جامی نقشبندی او را ستوده ولی چون به میخانه عشق خدا که پیر می‌فروش آن ساقی کوثر علی عليه‌السلام است قدم ننهاده از مستی عشق که فوق مجاهدت و ریاضت است بوئی نبرده منکر حالات عاشقانه وی شده گویا نخوانده که فرمودند: **«اهل الایمان الا لحب»** یعنی آیا ایمان جز محبت و عشق هم هست؟!. معترض دیگر شیخ ابن جوزی حنبلی است که در تمام اعتراضات خود بر عرفا و اهل عشق و ولا از دیدگاه کلام و فقه خاص حنبلی نگریسته درکتاب المنتظم می‌گوید: در اول کارش متصوف

و متزهد بود سپس به وعظ پرداخت و مورد قبول عوام واقع شد... احمد غزالی صاحب نکته‌های لطیفی در وعظ بود اما بیشترگفتارش عبارت بود از روایات و احادیث مجعول و حکایات دروغ و معانی فاسد. و بدین ترتیب اعتراضات و اتهامات بسیاری بر شیخ وارد آورده «۲». و وقتی مآخذ احادیث را نقل کردیم کذب گفته ابن جوزی معلوم می‌شود که وی بدلیل حنبلی بودن، هر غیر حنبلی را فاسد العقیده دانسته و خود از همه بیشتر بجعل حدیث پرداخته. طاهر مقدسی قیسرانی نیزگفته است که احمد غزالی در دروغ آیاتی از آیات خدا بود. «همین نسبت را کفار و مشرکین بر پیغمبر اکرم ﷺ وارد می‌ساختند.» البته ما راستی گفتار شیخ احمد را باثبات می‌رسانیم اگر چه حال را با قال نمی‌توان ثابت کرد.
حافظ الذهبی نیز می‌گوید: احد غزالی در دیانت لرزان و متهم با باحه بود «۳». قاضی نوراللّه شوشتری هم خود را درگیر داستان مجعول ملاقات ابوحامد محمد غزالی با سید شریف مرتضی نموده و شیعه شدن ابوحامد و اعتراض شیخ احمد را و مرگ ناگهانی شیخ را پس از دو روز ذکرکرده که تماماً اشتباه است زیرا سید شریف قبل از تولد امام محمد غزالی وفات نمود و دیگر اینکه شیخ احمد ۱۵ سال بعد از امام محمد رحلت کرد نه قبل از او. و شگفت اینست که تشیع شیخ احمد بصواب نزدیکتر است تا امام محمد.
ملا محمد باقر مجلسی نیز در یک جا از صوفیه بدگفته و از جمله از شیخ احمد غزالی بدگوئی کرده و از اینرو که شیخ احمدگفته: «شیطان از اکابر اولیاء اللّه است» او را ملعون خوانده. ولی خود همین مجلسی یک جا در مدح تصوف و صوفیان حقیقی داد سخن داده و در جواب کسی که درباره طریق حکما و اخباریون و صوفیه سوال نموده وی پس از ذکر طریقه حکما و مجتهدین و اخباریون و بررسی و نقد آن دو می‌گوید: اما مسأله سوم که از حقیقت طریق فقها و صوفیه سوال کرده بودند، باید دانست که راه دین یکی است. حق تعالی یک پیغمبر فرستاده و یک شریعت مقرر ساخته ولکن مردم در مراتب عمل و تقوی مختلف می‌باشند و جمعی از مسلمانان را که عمل به ظواهر شرع شریف نبوی کنند و سنن و مستحبات عمل کنند و ترک مکروهات و شبهات کنند و توجه لذیذ دنیا نگردند و پیوسته اوقات خود را صرف طاعات و عبادات کنند از اکثر خلق که معاشرت ایشان موجب تلف عمر است کناره جویند ایشانرا مؤمن زاهد متقی می‌گویند و مسمی به صوفیه نیز ساخته‌اند زیرا در پوشش خود از نهایت قناعت به پشم که خشن‌تر وارزانترین جامه‌هاست قناعت می‌کرده‌اند و این جماعت زبده مردمند و لکن چون در هر سلسله جمعی داخل می‌شوندکه آنها را ضایع می‌کنند و در هر فرقه از سنی و شیعه و زیدی و صاحب مذاهب باطله می‌باشند تمیز میان آنها بایدکرد چنانکه علما شیطان است و یکی ابوحنیفه، و هم چنین میان صوفیه سنی وشیعه و ملحد می‌باشد و سلسله صوفیه شیعه از غیر ایشان ممتاز بوده‌اند وچنانکه در عصرهای ائمه طاهرین علیهم‌السلام صوفیه اهل سنت معارض ائمه بوده‌اند و در زمان غیبت امام صوفیه اهل سنت معارض و معاند صوفیه اهل حق بوده‌اند و بر این شواهد بسیار است. و سپس از جامی انتقادکرده که حضرت سلطان العارفین شیخ صفی‌الدین اردبیلی و سید بزرگوار علی بن طاووس و شیخ ابن فهد حلّی و ایشان از صوفیه امامیه را بخاطر تعصب و مخالفت طریقه ایشانرا ذکر نکرده... بباید دانست آنها که تصوف را عموماً نفی می‌کنند از بی بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه شیعه و صوفیه اهل سنت «۴».
پس از مراد مجلسی از رد صوفیه همان صوفیانی است که حضرت صادق هم چنانکه گفته شد آنها را مردود دانسته و آنها را مجوس خوانده. زیرا ممکن است بتوان حدیث وکلام و حکمت را از غیر معصوم و غیر عالم به علم لدنی و ولی زمان به قرینه اخذکرد ولی عرفان را که بردن باسرار خلقت و مسائل عالم غیب و شناخت ذات وو صفات و افعال حق است جز از طریق مراجعه و اطاعت از عالم به علم لدنی که علمش ضمن مجاهدات افاضه‌ای و اشراقی و عنایتی است میسر نمی باشد و هرکه در برابر آن بزرگواران دعوی کند بر باطل و خطاست.

با دلائلی که قبلاً آورده شد ثابت کردیم که صوفیان طریقه معروفیه بعلت ارتباط و بیعت با حضرت رضا علیه‌السلام و سپس ائمه معصومین علیهم‌السلام پس از آن حضرت محققاً شیعه هستند زیرا بیعت به نمایندگان آن بزرگواران بیعت با خود آنان بوده و شیخ احمد غزالی گر چه در فقه شافعی «و بلکه بر فقه پنج گانه» تسلط داشته و درس هم می‌داده ولی تدریس آن در جامعه شافعی مذهب و دانشگاه شافعی دلیل بر شافعی بودن نیست در حالیکه بسیاری از شیعیان اصلاً در فقه جعفری نبوده‌اند یا به جعفری بودن تظاهر نمی کردند، تا فرهنگ اصیل اسلامس را در پناه تقیه حفظ کرده و وحدت شریعت و طریقت را با تنگ نظری به تفرقه نیفکنند و در دل دوست و دشمن چراغ هدایت را روشن نگهدارند.
و اما انتقاد محققانه مجلسی و دیگران بر غزالی که چرا ابلیس را سلطان الموحدین خوانده و نیز انتقادی که بر جمال پرستی او شده بعداً در شرح عقائد او پاسخ خواهیم داد. ولی آنچه مسلم است رد و قدح از طرف بیسوادان و قشریون واهل ظاهر بعلت کم مایگی و جهل از حقایق و عدم تدبر در قرآن و حدیث و عدم تعقل در آیات و عدم تزکیه نفس و عدم تأسی به ولایت وگشوده نشدن نور دل حائز هیچ ارزشی نیست، و نیز مدح و ذم از طرف متعصبان بیک نحله نمی‌تواند ارزشی داشته باشد. تنها متخصص هر رشته می‌تواند درباره رشته خود اظهار نظرکند. چون مسائل عرفانی متعلق به خاص الخاص است که خدا دلهاشان را بنور معرفت روشن نموده لذا مدح و ذمتوسط خاص الخاص دربارهٔ شیوهٔ یک صوفی و عارف صحیح و منطقی است، بطوریکه صوفیان همواره متشبهین به تصوف را مورد ذم و قدح قرار داده‌اند. جلابی درکشف المحجوب، عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه، مولوی در چند جای مثنوی، سعدی و حافظ و شیخ بهائی و ملاصدرا و میرداماد ومجلسی و غیره به صوفی نماها انتقاداتی مستدل نموده‌اندکه نگارنده نیز بر این عقیده است. و خلاصه اینکه خروج از سیره انبیاء و اولیاء در طریقت و اقدام به ریاضتهای ممنوعه و سخنانی که خروج از سیره انبیاء و اولیاء در طریقت و اقدام به ریاضتهای منوعه و سخنانی که صراحتاً برکفر دلالت کند قبیح و مردود است، نه احتمال خطا و غرض ورزی و غیره.

آنچه علما و عرفا و مورخین و محققین

در مدح غزّالی گفته‌اند

۱ـ حجه الاسلام محمّد غزّالی در چند مورد برادر کوچکترش شیخ احمد را ستایش کرده و بنظر نگارنده و بعضی محققین چون شیخ او را متحول و منقلب کرد که درس و بحث و علم مدرسه‌ای و مقام را رها کرد و به عزلت و خلوت و خدمت به درویشان کمر بست لذا می‌توان گفت که امام ابوحامد دست بیعت به برادر کهتر خود داده و در طریقت وی درآمده ولی ظاهراً شیخ وی ابوعلی فارمدی بوده. بهر حال همانطور که ذکر شد روزی یکی صوفیان از قزوین به طوس آمد و امام محمد از حال برادرش از او سوال کرد. محمد پرسید چیزی از گفته‌های او با تو هست؟ جواب داد آری. و سپس جزوه‌ای که همراه داشت به محمد داد. محمدگفت: سبحان اللّه آنچه راکه ما جستجو می‌کنیم احمد یافته است. و بعلاوه کرامت‌های دیگر احمد از جمله در مسسله نماز و التجاء برسول اکرم و بیان محمد به اینکه سبحان اللّه حضرت خداوند را طایفه‌ای از دوستان بوده‌اندکه ایشان جواسیس قلوبندو مطلع بر اسرار «۵».
۲ـ مرید دیگر شیخ عین القضاه هر چه داشته از قطب و مراد خود شیخ احمد داشته و هرکس می‌خواهد شیخ را بشناسدکتب عین القضاه را باید بخواند. او باین امر اذعان داشته و می‌نویسد: «ناگاه سیدی و مولائی الشیخ

الام سلطان الطریقه احمد بن محمد الغزالی رحمه اللّه تعالی به همدان که موطن من بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز بر من چیزی ظاهر شدکه از این طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت الا ما یشاء اللّه «۶».

بعلاوه در تمهیدات نقل می‌کندکه: ای دوست مدتها بود که مرا نه تن از علمای داسخ معلوم بودند و لیکن امشب که شب آدینه بود که ایام کتابت بود دهم را معلوم من کردند و آن خاجه امام محمد غزالی بود. احمد را می‌دانستم اما محمد را نمی‌دانستم. محمد نیز از آن ماست «۷».

عین القضاة در مکتوبات هم اشاره می‌کندکه تنها شیخ احمد غوامض آیات قرآن را می‌دانسته.

۳ـ کمال‌الدین حسینی خوارزمی عارف قرن نهم درکتاب جواهر الاسرار می‌گوید: آن عالم عارف و او را انواع علوم و معارف تصانیف بسیار است وصیت کمال او در هر دیار انتشار یافته و برادر او امام ابوحامد محمد غزالی، درد طلب و سلوک راه معرفت ربّ بواسطه این بزرگوار حاصل شد «۸».

۴ـ ابن اثیر مورخ مشهور در ضمن بیان حوادث سال ۵۲۰ که وفات شیخ احمد را ضبط کرده از شخصیت شیخ دفاع کرده و بر ابن جوزی خرده می‌گیرد و می‌گوید: عجب است که ابن جوزی بر احمد غزالی اعتراض می‌کند که احادیث مجعول می؛فت با اینکه خود ابن جوزی را بهمین جهت قدح کرده‌اند و کتب و مواعظ خود او مشحون به احادیث مجعول و بی‌اساس است «۹».

۵ـ جامی در نفحات الانس شیخ احمد را ستوده می‌گوید: وی از اصحاب شیخ ابوبکر نساج است و تنصیفات و تالیفات معتبر و رسائل بی‌نظیر دارد یکی از آنها رساله سوانح است که لمعات شیخ فخرالدین عراقی به سنن آن واقع است و سپس کرامات وی را بر شمرده «۱۰».

۶ـ شیخ عبدالله یافعی که خود نیز چون شیخ احمد از اقطاب سلسله شاه نعمت اللهی است که در حدود دو قرن پس از شیخ احمد می‌زیسته در تاریخ مرآت الجنان می‌نویسد: بزرگانی چون ابن نجار و غیره از علماء و اولیاء، احمد غزالی را ثنا گفته‌اند و آنچه ذهبی و امثالهم درباره او طعن روا داشته‌اند ارزشی ندارد و نباید بآن توجه نمود و در شآن شیخ می‌گوید: «شیخ الامام العالم العارف ربانی شیخ شیوخ العالم... صاحب کرامات و اشارات و صاحب قبول... بود» «۱۱».

افلاکی در مناقب العارفین از قول مولانا جلال‌الدین مولوی آورده که ایشان فرمودندکه: امام غزالی رحمة اللّه علیه در عالم برآورده عَلَم علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد چه اگر همچون احمد غزالی ذره‌ای عشقش بودی بهتر بودی و سرّ قربت محمدی را چون احمد معلوم کردی «۱۲».

۸ـ عزالدین محمود کاشانی «متوفی ۶۹۹» منظومه‌ای دارد بنام کنوزالاسرار و رموز الاسرارکه سوانح شیخ احمد را شرح داده و مقام و عظمت او را در بیان اسرار عشق ستوده است که چند بیت بر سبیل اشاره نقل می‌شود:

روزی از غیب شد گشاده دری — بر دلم ناگه از پی نظری
باز شد دیدهٔ دل مشتاق — به جمال سوانح العشاق
کرده در وصف عشق اجمالی — جمع آن بوالفتوح غزالی
شیخ کامل امام ربانی — کرده در وقت خویش سلطانی
جان او معدن محبت و شوق — دل او منبع معارف و ذوق «۱۳»

۹ـ سید محمود نوربخش «۸۶۹ه.ق» که قطب سلسله نوربخشیه است در رساله صحیفة الاولیاء می‌گوید: احمد غزالی از اولیاء و راهنمایان کوشا در طریقت بود. او همان کسی است که در شریعت از فحول علما شمرده

می‌شود و در طریقت ازکاملین اولیاء و در حقیقت بحری نامتناهی که ساحلی ندارد او ملقب بود به جنید ثانی و این و این لقب بخاطر علوّ شآن و فضیلتش بر اقران و اتمام حالش در مکاشفات و تجلیات بدو داده شده بود. او صاحب مشرب عمیقی در توحید و حقایق بود و دست توانائی در تربیت سالکین و معالجه قلوب هدایت شدگان داشت «۱۴».

۱۰- شاه نعمت اللّه ولی آنجا که سلسله خو را بنظم آورده وقتی به شیخ ابوالفضل بغدادی جانشین شیخ احمد می‌رسد می‌گوید:

باز ابوالفضل بود بغدادی　　افضل فاضلان باستادی
شیخ او احمد غزالی بود　　مظهر کامل جلالی بود «۱۵»

۱۱- ابن خلکان در وفیات می‌گوید: او «شیخ احمد» واعظی خوش بیان و نیکوروی و صاحب کرامات و اشارات و... بنفس خود بصوفیه خدمت کرده و به انقطاع و عزلت مایل بود «۱۶».

۱۲- ابن مستوفی اربلی می‌نویسد: ابوالفتح احمد بن محمد بن احمد برادر ابوحامد فقیه طوسی غزالی، امام زاهد و عالم عامل بوده، دارای کرامات ظاهر و دلالات آشکار بوده و شهرت و مکانت او از تعریف و وصف بی‌نیاز است«۱۷».

۱۳- میرزا زین العابدین شیروانی در ریاض السیاحه می‌نویسد: آنجناب عمده سالکان طریق یقین و قدوه ناظمان مناظم دین بوده شرح کمالات صوری و معنوی آنحضرت از حیّز شمار بیرون و آنچه از فضایل ظاهری و باطنی آنجناب گویند از آن فزون است... «۱۸».

۱۴- سبکی در طبقات الشافعیه به نقل از حافظ سلفی آورده که باهوشترین خلق خدا و تواناترین مردم بر سخن و در فقه فاضل بوده «۱۹». صاحب طرائق با نقل قول از بزرگان، صفات وکمالات او را مورد تائید قرار داده می‌گوید: ابوالفتوح از اعاظم محققین و عرفای شامخین است «۲۰».

۱۵- درکتاب مقالات شمس که یادداشت‌هائی ازگفتار شمس است به کرات از شیخ تعریف و تمجید شده و کرامات وی نقل شده به مقالات شمس ص ۱۵۶ و ۳۷۳ و ۱۹۷ مراجعه شود. از جمله مطلبی دارد که معلوم می‌دارد شیخ دارای زن و فرزند بوده است در ص ۱۳۵ می‌نویسد: خواجه احمد را در نظر آمد بر آن درویش در پیشانی او چیزی می‌دیدگفت پدرت برای ت کار درستی نمی‌کند؟ گفت نی. او هیچ ندارد. گفت هفت هزار دینار بدهم بگیر و هم فرزند خود بتو دهم .

۱۶- هدایت در ریاض العارفین و مجمع الفصحاء او را ستوده و جامع ظاهر و باطن خوانده. «۲۱».

۱۷- صاحب روضات الجنان ضمن آوردن مدح عین القضاه و نقل قول صاحب نفحات در مراتب کمالات شیخ می‌نویسد: حضرت شیخ صدرالدین محمد قونوی «متوفی ۶۷۳» در رساله تبصره المبتدی درباره آنکه کاملان صاحب بصیرت که از ظلمات هوی منسلخ شده باشند و پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی مرده دنیا ایشانرا زیان ندارد آورده که: با خواجه احمد غزالی رضی‌اللّه عنه گفتندکه تو همه روزه ذم دنیا می‌کنی و خلق را بر قطع علایق تحریص می‌نمائی و تو چندین طویله اسب و استر بسته‌ای این حدیث چگونه بود؟ او در جواب گفت: که من میخ طویله درگل زده‌ام در دل نزده‌ام. **«ان اللّه تعالی لا ینظر الی صورکم و لا الی اعمالکم و لکن ینظر الی قلوبکم».**

در دل بجز از یکی نشایدکه بود　　در خانه اگر هزار باشد شاید

وقتی که شیخ احمد محتضر بود چهارپایان وی گشاده شدند و رم کردند، پیش وی گفتند، یا بفراست دانست گفت: ما چون فرود آمدیم هرکه خواهدگو سوار شود. و این را دلیل بر پیشگوئی رحلت او دانسته رحتش را سال ۵۲۰ ذکرکرده. ولی می‌گوید: علاء الدله سمنانی سال وفات را ۵۱۷ دانسته «۲۲». بایدگفت ازکمالات شیخ احمد غزالی همین بس که بزرگترین شخصیت مذهبی اسلام حجه الاسلام محمد را دگرگون ساخته و عاشقی شوریده چون عین القضاه بجامعه تحویل داده که با وجود اینکه در سن ۳۳ سالگی به شهادت رسید آثارش از عمیق‌ترین آثار عرفانی است و فقیهی بزرگ شیعی چون ابن شهر آشوب و محدث شیعی بی نظیر چون عبدالواحد آمدی و فقیه شافعی چون ابن البرزی و شاعری شیعی چون سنائی و قطبی چون ابوالفضل بغدادی و شیخ ابوالنجیب سهروردی که عرکدام اعجوبه عصرند بجهان اسلام تقدیم داشته و این خود جامعیت او را می‌رساندکه در آن واحدکه واعظ و صوفی و عالم و عارف و فقیه بوده در عشق و جذب چون حلاج و عین القضاه و عراقی از ارکان عرفان بشمار می‌آید.

تعلیقات فصل ۳

۱ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰
۲ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۲
۳ـ مجموعه آثار بنقل از اسنادش ص ۶۹
۴ـ طرائق الحقایق بنقل از مجلسی ص ۲۸۰ تا ۲۸۵
۵ـ مآخذ آن قبلاً ذکر شده: نفحات، طرائق، التدوین، و جواهر الاسرار.
۶ـ مآخذ در شماره های ۳ تا ۱۰ فصل پیش آمده.
۷ـ تمهیدات ص ۲۸۰.
۸ـ جواهر الاسرار ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۹ـ کامل ابن اثیر حوادث سال ۵۲۰.
۱۰ـ مرآت الجنان ج ۳ ص ۲۲۴ و روضات الجنان ج ۲ ص ۳۴۳.
۱۲ـ مناقب العارفین ج ۱ ص ۲۱۹.
۱۳ـ کنوز الاسرار ص ۳۴۴.
۱۴ـ سلسله اولیاء ص ۱۲ بنقل از مجموعه آثار.
۱۵ـ مقدمه دیوان شاه نعمت اللّه ولی و طرائق ج ۳ ص ۱۴.
۱۶ـ وفیات و طرائق ج ۲ ص ۵۶۴.
۱۷ـ مجموعه آثار ص ۸۱ بنقل از تاریخ اربل.
۱۸ـ ریاض السیاحه ص ۲۴۹.
۱۹ـ طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۵۴.
۲۰ـ طرائق ج ۲ ص ۵۶۴ تا ۵۶۸.
۲۱ـ ریاض العارفین ص ۵۹ و مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۱۴۵.
۲۲ـ روضات الجنان ج ۲ ص ۳۴۲.

فصل چهارم

اعتراضاتی که بر شیخ احمد غزّالی شده است

مخالفان شیخ ابوالفتوح احمد غزالی مهمترین اعتراضی که به وی کرده‌اند دربارهٔ توجیهات و تأویلاتی است که شیخ نسبت بابلیس نموده، ابن جوزی مخالف بزرگ و عنود عرفا و صوفیه و از جمله شیخ احمد می‌گوید: احمد غزالی نسبت بابلیس متعصب بود و او را معذور می‌داشت و می‌گفت: مسلمین نمی‌دانندکه چنگال قضا هر جا در آویزد خون ریزد وکمان قدر هر جا بیندازد کشتار سازد. وگفت: هرکه توحید را از ابلیس نیاموزدکافر است. و ابن ابی الحدید هم می‌گوید: که احمدگفت ابلیس سید الموحدین است و هرکه توحید را از او نیاموزد کافر است «۱». مجلسی در عین الحیوة شیخ احمد را ملعون خوانده می‌گوید: که اوگفته شیطان از اکابر اولیاء است «۲».

و ما برای بررسی آن نخست در مقدمه‌ای مسأله ابلیس را بیان کرده و سپس قول شیخ احمد و موافقین و مخالفین را می‌آوریم تا حقیقت برای اخل بصیرت روشن گردد.

۱ـ خلقت موجودات در ظهور و تعیّن با وجودی که مظهریت وجود واحد مطلق است ولی به دو درجه متضاد نور و ظلمت، خیر و شر، آدم و ابلیس، علم و جهل، عبودیت و عصیان، لطف و قهر ظهور یافته تا بر اثر حرکت متقابله تکامل حاصل شده ماهیات ممکنه شکل پیدا کند. و چون خدا هیچ فعلش عبث نبوده و از روی حکمت می‌باشد خلقت موجودات را بصورت ماهیت‌های متباین و متضاد در آورده تا با خلع و لبس مدام از نقص به کمال رساند، و با استمرار حرکت، شدنهای متوالی ایجادکند و **«کل یوم هو فی شأن»** در تجدد خلقت پدید آمد.

و بر همین منظور در برابر آدم خلیفه الله «و جامع کون که مظهر علم و قدرت و حب و ولایت و لطف و رحمت حق است» ابلیس یعنی مظهریت قهر و فسادکه جنبه عرضی دارد و جهت ظهور حرکت کمالیه است قرار داد تا صفات بالقوه آدم در کشمکش با صفات ابلیسیت فعلیت یابد. و از آنجا که اشیاء به ضد آن شناخته می‌شود خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم در گفتار تکوینی این دو مخلوق را مقابل هم قرار داده تا ارزش بالقوه آدم و برتری ملائک بر ابلیس روشن شود وکشمکش ابلیس و آدم، جهت فعلیت صفات بالقوه وکمالیه آدم صورت گیرد تا در این کشمکش حرکت تحقق یابد و بر اثر تجربه معیار اختیار وی مشخص گردد. لذا جلوه شیئیت، ابتدا موجودات بالجبر و بالاضطرار را چون جن و ملک تحقق عینی می‌بخشد و سپس موجودی بصورت خود وجامع اسماء و صفات خود که هستی در او منطوی است بعنوان نخبه و چکیده و برگزیده خلقت که از عقل و اختیار نسبی برخوردار است می‌افریند و بخود تبریک می‌گویدکه می‌تواند روح خود را که حامل حُبّ و عشق است در این موجود قابل بدَمَد تا عشق طرفین پدید آید و شناخته گردد لذا می‌فرماید: **«فتبارک اللّه احسن الخالقین»** و چون آدم خلیفَه و جامع عوالم مجرد و غیر مجرد است و علم اسماء که احاطه وجودی عالم برکل معلوم است در وجود وی جای دارد لذا به فرشتگان یعنی قوای مجردی که مظهر عبودیت و رحمت و ایجاد و فنا و... می‌باشد دستور تکوینی و تشریعی می‌دهدکه در تحت تصرف خلیفه اللّه و ولی اللّه باشند و او را سجده

کنند زیرا آدم با جامعیت خویش و علم به حقیق عالم و احاطه وجودی بر آنها برتری دارد و فرشتگان یا قوای علیا و سفلیٰ باید پذیرای اطاعت بشوند زیرا اساس مشیّت بر خلافت آدم و ولایت اوست و در این میان ابلیس را که مظهر عبودیت بدون معرفت است چون از مقام جنیّت بمقام ملک مقرب صعود کرده از سجده بآدم خودداری می‌کند و ضمن اینکه ماهیت وجودی خود را ملاک برتری می‌داند می‌گوید: چون به خدا سجده کرده‌ام در برابر غیر خدا سر فرود نمی‌آورم. یعنی مقام عبودیت در برابر مقام معرفت و علم و خلیفه اللهی و ولایت سر تسلیم فرود نمی‌آورد تا نکند مبتلا به شرک ذاتی شود و بعد هو از جهت اینکه تنها خود را شایسته عبادت حق و مقبولیت دانسته و در عشق بحق مجرد یافته و بدانجا رسیده که معلم ملائک شده و خلقت نورانی یافته غرور یافته و می‌گوید: تو مرا از آتش «که بالاتر است» خلق کردی و او را ازگِل آفریدی «الاعراف آیه ۱۲» این عبارت **«خلقتنی من نار و خلقته من طین»** را اگر بر استکبار او بگیریم دلیل بر این است که در عبادت بمقام فنا نرسیده تا تسلیم مطلق باشد در آنصورت او مبتلا به شرک عبادی است ولی اگر باین معنی بگیریم که بگوید: هر فعلی از تُست و من جبراً و بالاقضاء نمی‌توانم در برابر آدم سجده کنم و تسلیم او شوم، خواسته تا «باصطلاح بعضی از اشاعره که می‌گویند: اگر فعلی را بخود منسوب کنیم مبتلا به شرک افعالی شده‌ایم». او هم مبتلا به شرک افعالی نشود ولی ز آنجا که خود قرآن لفظ استکبر را بکار برده دلیل اختیار اوست ولی وقتی **«کان من الکافرین»** بکار می‌برد دلیل جبری بودن آن است یعنی چون ذاتاً کافر باطاعت آدم بوده «نه کفر بخدا- بلکه کفر بخلیفه خدا» بناچار استکبار ورزیده. و اما آدم هم با وجود اختیار در مشیت خدا مشخص بوده که باید در زمین خلیفه شود و لذا باید بزمین هبوط کند و با عجز و انکسار و خواری بدن و پیکار با جنبه حیوانی و نفس اماره و ابلیس و موانع زندگی، متکامل شود پس اعتراض ابلیس امری جبری و تکوینی بوده و نمی‌توانسته از مشیت بیرون رود و چون از مشیت بیرون نشده و از توحید ذاتی و الی هم بیرون نیامده می‌تواند سلطان الموحدین باشد ولی چون اطاعت امر نکرده مبتلا به عصیان و نافرمانی شده وکافر بامر و یا کافر به نوبت و رسالت و خلافت و ولایت و برتری انسان کامل است و ملعون. و هرکس هم که به عبادت خدا آنچنان رو آورد که از تسلیم به خلیفه اللهی و ولی الله غافل شود او نیز موحد هست زیرا هیچکس را در عبادت همانند خدا نمی‌داند ولی عبد نیست و اساس کلمه، تسلیم و عبد شدن است تا عبده و رسوله تحقق یابد. لذا ابلیس موحد ملعون است و آدم که او هم عصیان ورزید چون با عجز و انکسار و ادب گفت **«ربنا ظلمنا انفسنا»** به مقام عبد برگزیده و خلیفه اللّه و رسول اللّه گشت. حال ببینیم شیخ احمد درباره ابلیس چه گفته:

شیخ در مجالس می‌گوید: قبل از اینکه آدم خلق شود و معصیت کند قضای پروردگاری کشتی نجات را برای او مهیا ساخته بود. و ابلیس هم قبل از اینکه خلق شود ضلالت وگمراهی او در مشیت الهی ثبت شده بود پس خدا خواست که ابلیس کبر ورزد و روانه جهنم شود و آدم نیکوگردد و راهی بهشت شود. «۳»

حال انصاف بدهیم اگر مشیت بر آن نبود که همیشه برای اغواء آدم باید ابلیس باشد ممکن بود کاری خلاف مشیت صورت گیرد و خلقت جدا از مشیت به کار خود ادامه دهد و ممکن بود ابلیس بتواند بر آدم سجده کند و آنگاه وقتی که درباره ابلیس در قرآن سخن بمیان آمده می‌فرماید **«ابی و استکبر وکان من الکافرین»** اباکرد و استکبار ورزید در حالیکه ازکافران بود. پس کافر بودن ذاتی و جبلی او بوده که همان منجر باستکبار و خودداری شده و خودِ کفرش سرنوشت او بوده تا بعنوان اصل عرضی سر اغواء در جهت غایت تکامل بکار رود.

رشیدالدین میبدی هم درکشف الاسرار این امر را بیان شیرینی بیان‌کرده و می‌فرماید: ابلیس مهجور را از آتش بیافرید، و در سدرة المنتهی او را جای داد و مقربان حضرت به طالب علمی او فرستاد و صد هزار سال او را بر مقام خدمت بداشت تا آنکه زنار لعنت بر میان او بست آدم خاکی را از خاک تیره برکشید و ناکرده خدمت تاج کرامت و اصطفاء بر فرق وی نهادگفتند این عز و منتقب آدم ازکجا و آن ذل و نومیدی ابلیس چرا؟ گفت: **«نحن قسمنا»** بر قسمت ما چون و چرا نیست و هرکه چون و چرا گوید بر درگاه ما بار نیست «۴»

درجای دیگر در تفسیرکشف الاسرار می‌نویسد: از روی ظاهر زلتی آمد از آدم و معصیتی از ابلیس. آدم را گفتند: گندم مخور، بخورد. ابلیس را گفتند سجده‌کن نکرد. اما سرمایه رد و قبول ازکردار ایشان نخاست‌که از جریان قلم و قضایای قدم خاست. قلم از نتایج مشیت قدم در حق به سعادت رفت هم از نهاد وی تمسکی بدر آوردند و جنایت وی به حکم عذر به وی حوالت‌کردند وگفتند: **«فَنَسی ولم تجد له عزماً»** «سوره طه – آیه ۱۱۵» و ابلیس را که قلم به حکم مشیت قدم به رد و طرد او رفت هم از نهاد وی کمینگاهی بر پا ساختند وجنایت وی بدو حوالت‌کردند وگفتند: **«ابی و استکبر وکان من الکافرین»** «بقره- یه ۳۴» قلاده‌ای از بهر لعنت بر پا ساختند و به حکم رد ازل بر جیّد روزگار او بستند «۵». پس روشن شدکه علم آدم و ابلیس بعنوان یک مشیت برای تکامل انسان امری کاملاً تقدیری بوده و بیان حضرت حق بصورت مکالمه جنبه ادبی و استعاری قضیه را دارد و در واقع زبان تکوین ابلیس سجده نکردن، خود رابرتر شمردن، و زبان تکوین آدم علم داشتن، مسجود ملائک بودن، بر خلاف امر به شجره ممنوعه نزدیک شده وسپس پذیرش توبه از خداند و توبه نمودن است.

ابن جوزی از احمد غزالی آورده‌که: «هرکه توحید را از ابلیس نیاموزدکافر است» «۶». عین القضاة همدانی در نامه‌های خود می‌نویسد: جوانمرد اگر **«وکلم اللّه موسی تکلیما»** کمال است پس ابلیس را از این‌کمال هست؟ تو چه دانی‌که ابلیس کیست؟ آنجاکه ابلیس است ترا راه نیست اگر وقتی بر سی نقش سراپرده او ا ین است:

هم جور کشم بتا و هم بستیزم — با مهر تو مهر دگری نامیزم

جانی دارم که بار عشق توکشد — تا در سر کار تو شود مگریزم

از خواجه احمد غزالی شنیدم‌که هرگز شیخ ابواقاسم گورکانی نگفتی ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه خواجگان «۷». اما اینکه شیخ احمد ابلیس را سرور مهجوران خوانده شاید حکایت زیر راکه از قول وهب بن منبه نقل می‌کنند توجیه آن باشدکه می‌نویسد: وهب بن منبّه رحمه اللّه‌گفت: در بعضی‌کتابها خوانده‌ام که موسی علیه‌السلام ابلیس را در راه طور دید و باوگفت ای ابلیس‌کار بدی کردی‌که به آدم سجده نیاوردی. ابلیس در پاسخ گفت: من نمی‌خواستم به غیر او سجده‌کنم آن عقوبت را برای اثبات دعوی خود اختیارکردم. اما تو ادعای محبت او راکردی و از خدا خواستی‌که بر او نظر افکنی، و لیکن فرمود: **«انظر الی جبل فان استقر مکانه فسوف ترانی»** «۸» و آنگاه به‌کوه نظر افکندی اگر چشمانت را می‌بستی و بکوه نمی‌نگریستی هر آینه او را می‌دیدی. پس از آن موسی پرسید ای ابلیس بدترین مردم نزد توکیست؟ گفت‌کسی‌که آخرت خود را بدنیا بفروشد وای برکسی‌که آخرتش را بدنیا بفروشد «۹». ابن جوزی این داستان رابطور خلاصه آورده و پس از آن می‌گوید: ابلیس به موسی گفت: اما من صادق‌تر از تو در توحید هستم، زیرا خداوند خطاب کردکه سجده‌کن به غیر من، سجده نکردم، یا موسی هر قدر او بدیگری محبت می‌کند عشق من باو بیشتر می‌شود «۱۰».

ولی خود غزالی در مجالس مطلب را باین صورت آورده که: موسی علیه السلام با ابلیس در کوه طور ملاقات کرد موسی گفت: ای ابلیس چرا آدم را سجده نکردی؟ ابلیس گفت «کلّا و حاشا» نه هرگز جنین نمی‌کردم معبود واحد است و من هفتصد هزار سال است که می‌گویم **«سبّوح قدّوس»** چگونه روی عبادتم را به دو سوگردانم «دچار سیاه‌روئی شرک شوم» پس گفت: ای ابلیس، چرا امر مرا ترک کردی؟ گفت آن امر ابتلا و آزمایش بود «یعنی خدا خواست مرابیازمایدکه به غیر او به‌کسی می‌آورم یا نه اگر به آدم سجده می‌کردم در آزمایش رد شده بودم و مشرک می‌شدم و چون از آزمایش سر بلند بیرون آمدم خدا مرا مأمور آزمایش و اغوای خلق کرد تا توحید مردم سنجیده شود» و اگر امر ارادت بود ای موسی در آنصورت آنچه می‌گوئی درست بود.

ولو قطّعت ارباً ثم ارباً لما حنّ الفؤاد الی سواه «۱۱»

شیخ در سوانح درباره عشق ابلیس بخدا می‌نویسد: چون بابلیس گفتند: **«انّ علیک لعنتی»** گفت **«فبعزّتک»** یعنی من خودم از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچکس در تو می‌نبود و در خور نبود که اگر ترا چیزی در خور بودی آنگه نه کمال بودی در عزت «۱۲». با بررسی به امر ابتلائی و ارادی معلوم می‌شود که آیا واقعاً ابلیس آنچنان عاشق و مجذوب ذات حق بوده که به غیر او توجهی نداشته یا خیر؟اگر صحیح بوده سرور عاشقان و مهجوران در حقش صحیح گفته است وگرنه غلط. صاحب تفسیرکشف الاسرار در اینکه فرمان خدا یک امر ابتلائی بوده نه امر ارادی می‌نویسد: بویزید بسطامی گفت: که از الله درخواستم تا ابلیس را به من بنمایاند وی را در حرم یافتم او در سخن آوردم سخن زیرکانه گفت، گفتم: یا مسکین با این زیرکی چرا امر حق را دوست نداشتی؟! گفت با بایزید آن امر ابتلاء بود نه امر ارادت. اگر امر بودی هرگز دست بنداشتمی. گفتم: یا مسکین مخالفت حق است که ترا باین روز آورد. گفت: نه یا بایزید: **«المخالفه تکون من الضد علی الضد»** یعنی مخالفت همیشه از طرف یکطرف ضد بر طرف دیگر ضد خودش می‌باشد و خدا ضدی ندارد و موافقت از مثل به مثل است و خدا مثل و مانندی ندارد اینکه موافقت به آنچه موافق رضای اوست از من و یا مخالفت از آنچه خلاف امر بوده از من بوده است هر دو از اوست و هیچکسی بر آن قدرتی ندارد و من از آنانم، که امیدوار رحمتم زیرا خدایتعالی فرمود: **«و رحمتی وسعت کل شیٔ»** و رحمت من بر همه چیزها گسترده است و من چیزی هستم پس گفتم: شرط تقوی را پیروی نما. گفت: شرط را فرو نه. شرط مربوط به کسی است که سرانجام امور را نداند و او خدائی است که هیچ چیز بر او پوشیده نیست، و سپس غایب شد «۱۳». و اما حلاج درباره ابلیس چنین می‌گفت: دریغا چه دانی که شاه حبش کیست؟ پرده دار الا الله است که تو را ابلیس می‌خوانی که اغواء پیشه گرفته است و لعنت خدای بر وی آمده است که **«فبعزتک لا غوینّهم اجمعین»** یعنی بعزّت و جاه و جلال تو سوگندکه همه را گمراه می‌کنیم جز بندگان خالص شده و خلاصی یافته. چه گوئی شاهد بی‌زلف زیبائی دارد؟! «منظور از زلف تیرگی وجود ابلیس است در برابر نور وجه حق، به ضد ضد را توان شناخت»

شاهد بی‌خط و خال و زلف صورت بندد و رونده بدان مقام رسدکه دو حالت بود و دو نور فرا پیش آیدکه عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف و یکی نور مصطفی و دیگری نور ابلیس و تا ابد با این دو مقام سالک را کار است. نور عبدهو رسوله مصطفی و نور انا خیر منه و حسادت ابلیس «۱۴ و ۱۵» و حلاج درباره ابلیس چنین گفت: یکی ابلیس در آسمان مقابل فرشتگان و دیگر محمد صلی الله علیه و آله پغمبر اسلام در روی زمین برابر آدمیان... هر دو در نیمه راه ایستادند در روز میثاق ابلیس دیده آن نداشت که خداوندگار معبود در صورت مادی و خاکی «آدم» عابد تجلی کند... ابلیس از اینجهت در نیمه راه ایستاد تا آدمیان را گمراه کند... ابلیس چنان

لعن شد ه هرگز امرزیده نشود و از این نگونساری او دریافته می شود که انسان نباید راه او را دنبال کند و نباید برای دریافتن عشق پا را از آستان خود فراترگذارد... ابلیس سر پیچید و در این عقیده خویش که تنها خدا را باید پرستید ولی باو نتوان رسید پا بر جا ماندگوئی ابلیس بدینگونه خموشانه و سر بسته در پرستش خداوند پایداری کرد تا پای بند الوهیت ساده بماند... ابلیس می‌گوید خدایا اگراز فرمان سرپیچیدم از بهر آن بود که کسی را غیر از تو به پاکی نمی‌شناسم اکنون که این آدم کسی جز تو نیست پس ابلیس را از این خانه چکار است... آفریدگار می‌خواست در آفریده خویش تجلی کند ابلیس که آفریده را از آفریدگار جدا می‌خواست گوئی در شأن خداوند تناقض دید پس ملعون شد! اوکه در عرش استاد فرشتگان بود در زمین گمراه کننده آدمیان گشت. ابلیس در این عشقبازی غیورانه و متکبرانه رقیب نپذیرفت و حسادت کرد و ذات را دریافت... هنگامی که مؤمن خاص و یکتا پرست بود به جلال ربوبیت حق عشق می‌ورزید ولی می‌گفت باو نتوان رسید در همین راه بود که خویش را ملعون یافت «الطواسین طس الازل ص ۲۲ تا ۲۵- قوس زندگی حلاج ص ۳۸- ۴۱».

عین القضاة مرید و شاگرد شیخ احمد هم، ابلیس را بعنوان نور سیاه معرفی نموده تمهید دهم را تحت عنوان «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد و ابلیس آمد» آورده می‌گوید:

آن نور سیاه وکان قهر و خشمست　　　سر چشمه کفر و مسکنت شیطانست

و می‌گوید دانی که نور سیاه چیست او پاسبان عزت آمده است و دربان حضرت. و درباره ابلیس می‌گوید: ای دریغا گناه ابلیس عشق او آمد با او یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را، گناه او آمد و عاشق شدن خدا پیغامبر را گناه او «پیغمبر» آمد و مقام ابلیس را دربانی میداندکه مخلصین را فقط اجازه رود می‌دهد و می‌گوید: ابلیس را بدربانی حضرت عزت فرو داشتند وگفتند تو عاشق مائی. غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما باز دارد.

معشوق مرا گفت نشین بر در من　　　مگذار درون آنکه ندارد سر من

آنکس که مرا خواهد بیخود باش　　　این در خورکس نیست مگر در خورمن

«تمهیدات شماره ۲۹۶ و ۲۹۷»

او درباره جلال و درد و سلطنت و غم عشق وگناه و شراب و علم و نام وناز و نور و لعنت و مهجوری... و ابلیس، مطالب بکر و تازه‌ای آورده.

در شرح تعرف آمده که جنیدگفت: ابلیس با وجود طاعت سزاوار مشاهده نگردید و آدم با وجود معصیت حق از مشاهده باز نایستاد و بباید دانست که طاعت فرمان بردن است و مشاهدت تعظیم دیدن است و فرمان بردن ظاهر راست و تعظیم دیدن باطن راست. پس معنی سخن جنید آنست که ابلیس را بظاهر خدمت کردن و فرمان بجای آوردن بود لیکن تعظیم حرمت باطن برجای نبود و بقای صحبت او حلیت در تعظیم و حرمت است نه در خدمت و طاعت، که طاعت با ترک حرمت سودی ندارد و زلت بی‌قصد با حفظ حرمت زیان ندارد و دلیل بر فرق میان آدم و ابلیس در این معنی که جنیدگفته است، آنست که چون ابلیس را ملامت آمد به حجت مشغول گشت گفت: **«انا خیر منه»** و این سخن، بر حق، خطا روا داشتن بود... باز چون آدم عليه السلام را عتاب آمد بر خیشتن به خطا مقر آمد وگفت **«ربنا ظلمنا انفسنا»** عذر پیش آورد نه حجت «شرح تعرف ج ۴ ص ۱۶۳۲».

شیخ عطار در مصیبت‌نامه داستان ابلیس را تحت عنوان صوفی عاشق اینطور بیان می‌کند:

آن شنودی تو که مردی از رجال　　　کرد ابلیس سرگردان سؤال

گفت فرمودت خداوند ودود　　　از چه آدم را نکردی آن سجود

پس او داستان صوفی را ذکر می‌کندکه در راهی با دختر پادشاه همسفر بود باد پرده محمل را کنار زد و او صورت دختر را دید و عاشق جمال او شد «منظور اینکه چون حجاب کنار رود جمال جلوه کند و عشق ظهور یابد» دخترکه می‌خواست آن صوفی عاشق را امتحان کندگفت:

گر ببینی خواهرم را یک زمان — تیر مژگان کند پشتت کمان

صوفی نادان بدان سوی نگریست دخترگفت: او را از من دورکنیدکه او عاشق نیست.

تا کسی در عشق من چون دلنواز — ننگرد هرگز به سوی هیچ باز

قصهٔ ابلیس و این قصه یکیست — می‌ندانم تا که را اینجا شکیست

شیخ عطار در الهی‌نامه هم داستان ملاقات حضرت موسی و ابلیس را آورده و در آخر می‌گوید:

به لعنت گر چه از دستگاه دور است — ولی از قول موسی در حضور است

اگر چه کرد لعنت را فروزش — از آن لعنت زیادت گشت سوزش «۱۷»

و باز در حکایت شبلی و ابلیس آورده که شبلی ابلیس را در عرفات دیده می‌گوید: چرا در بین این جماعت آمده‌ای؟ ابلیس جوابهائی می‌دهد و سرانجام می‌گوید:

چو بی‌علت شدستم راندهٔ او — شدم بی‌علتی هم خانوادهٔ او

چو درکار خدا چون چرا نیست — امید از حق بریدن بس روا نیست

چو قهرش کرد حکم و راندم آغاز — عجب نبود که فضلش خواندم باز

اما شاید بهترین داوری را مولانا جلال‌الدین رومی در داستان ابلیس و معاویه نموده که ضمن اینکه ابلیس را سرور مهجوران و عاشقان فرض کرده، رانده شدن او را از تقدیر ازلی دانسته و سخن رااینجا کشانده:

ترک سجده از حسد گیرم که بود — آن حسد از عشق خیزد نز حجود

هر حسد از دوستی خیزد چنین — که شود با دوست غیری همنشین

هست شرط دوستی غیرت پزی — همچو شرط عطسه گفتن دیر زی

چونکه بر نطعش جز این بازی نبود — گفت بازی کن چه دانم در فزود

آن یکی بازی که بد من یافتم — خویشتن را در بلا انداختم

در بلا هم می‌چشم لذات او — مات اویم مات اویم مات او

خود اگر کفر است و گر ایمان او — دستباف حضرتست و آن او «۱۹»

با وجودیکه بزرگان عرفا درباره عبادت و عشق و غیرت بر عشق و امر آزمایشی ابلیس سخن‌ها گفته‌اند ولی حدیثی را که شیخ کلینی بنقل از امام صادق علیه‌السلام آورده بهترین پاسخ است کلینی می‌نویسد: **«عن الصادق علیه‌السلام: امرالله ولم یشاء و شاء ولم یأت امر ابلیس آن یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد و لو شأ ان یسجد سجد و نهی آدم عن یأکل منها و لو لم یشاء لم یأکل»**«۲۰» یعنی از صادق علیه‌السلام روایت شده که: گاهی خداوند امری می‌کند ولی نمی‌خواهد انجام شود وگاه خدا چیزی را می‌خواهد ولی امر نمی‌کند. خدا به ابلیس فرمان دادکه آدم را سجده کند ولی می‌خواست که سجده نکند «زیرا قانون تکامل انسان در ستیز علیه وسوسه‌ها تحقق نمی‌یافت» و اگر می‌خواست که سجده کند مسلماً سجده می‌کرد «اگر سجده کرده بود نظام هستی عوض شده بود و انسان تکامل نمی‌یافت و خلیفه الله نمی‌شد و پاداش و عقاب و خلاصه علت غائی آفرینش انجام نمی‌شد» و آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد ولی می‌خواست انجام شود «بزمین بیاید تا متکامل شود و

خلیفه خدا گردد» و اگر می‌خواست آدم از آن درخت نمی‌خورد. «اگر نمی‌خورد حرکت و تکامل و پاداش و عقاب و غایت و هدف الهی تحقق نمی‌یافت».
پس آنچه احمد غزالی درباره گفته «سرور مهجوران و عاشقان» که عشقش موجب ننگریستن به غیرگردید درست است. و درباره سرور موحدین هم شاید نظرش این که ابلیس می‌پنداشته سجده به آدم موجب شرک ذاتی یا عبادی می‌شود بهر حال خود شیخ فعل ابلیس را نکوهش نموده است در مجالس می‌گوید: روز قیامت انبیاء، عباد و صلحا را پیش می‌اورند اما ابلیس را پیش نمی‌آورند هنگامی که تسبیح هفتصد هزار ساله او را به خاطر تکبر و تمردش از بین می‌برد «۲۱» و در همان مجالس علت مردودیت ابلیس را انانیت می‌داندکه: **«انا خیر منه»** گفت علت مقبولیت آدم را عجز و انکسار می‌داندکه **«ربنا ظلمنا انفسنا»** «۲۲» گفت. و مولوی هم در مثنوی همین مسأله را بنظم کشیده ادب آدم را در «ربنا ظلمنا» و بی‌ادبی ابلیس را در «انا خیر منه» ذکرکرده و خلاصه می‌گوید:

علت ابلیس انا خیر بُد است　　　　این مرض در نفس هر مخلوق هست

و باز شیخ در همان مجالس می‌گوید: روز قیامت دو منبر نصب می‌کنند یکی برای شیطان بر روی آتش و یکی برای محمد ﷺ بر روی نور. و پیروان هر یک همچو طیف مغناطیس به طرف مرکز و رهبر خود می‌روند پس اگر پیروی از شیطان کنی غبار موکب او ترا کور می‌سازد و اگر پیروی محمد ﷺ را بنمائی دیده‌ات راباز می‌کنند و ترا به سعادت می‌رساند «۲۳».
با در نظرگرفتن فوق بخصوص آنچه کلینی از امام صادق علیه السلام نقل کرد و با توجه به مقایسه مربوط باین نتیجه می‌رسیم که ابلیس سرور مهجوران و عاقان و سلطان الموحدین بود و بعلت حسد حاصل از عشق «طبق گفته مولانا» یا ادبی که مانع پرداختن به غیر بود و تکبر ناشی از آن «طبق بیان غزالی و مولوی و غیرهم» و یا قاعده جبر و تقدیر و اطاعت بالجبر از مشیت «طبق بیان غزالی و مولوی و غیرهم» و یا انانیت داشتن بخاطر عبادت و یا ماهیت خلقت و یا مجموعهٔ همه اینها سلطان الموحدین و سرور مهجوران را بالجبر ملعون ساخته یا بخاطر عشق بحق خواسته تا لعن دوست را بجان بخرد و اکنون دیگر ملعون است و شایسته دوری، چه در اصل عاشق یا محد یا هر چه که بوده باشد. پس شیخ احمد آنجا که می‌گوید: هرکه تعلیم از ابلیس نگرفت زندیق است، آن جنبه را در نظر دارد که باید عاشق و عابد جز به معبود و معشوق نیندیشد و ننگرد و آنجا که پیروی از او را موجب شقاوت می‌داند آنجائیست که **«انا خیر منه»** گفته و تکبر و انانیت داشته و نیز در پی ایجاد این حالت در انسان است. پس عاشقش و عبادت او را ستوده ولی حسد و ت کبر و تمرد و انانیتش ناپسند دانسته و همان انانیت و دیدن کمالات از خود و آنرا از افضل الهی ندانستن و تجه نکردن باین اصل که تا **یحبهم** نباشد **یحبونه** نخواهد بود «یعنی عشق الهی موجب عشق مخلوق بخدا می‌شود» او را ملعون ساخت. او باید می‌دانست که همان معبودی که او را برکشید هر آن فرو می‌افکند و همه چیز از است نه از غیر او

تا که از جانب معشوق نباشدکششی　　　　کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

و همه این مسائل موجب آن شدکه خدای تعالی ابلیس را که سلطان موحدان و سرور عاشقان ساخته بود ملعن سازد اگر باین مثل قرینه از جن «ابلیس از جن بوده» گفت من تخت بلقیس را پیش از آنکه از جایت برخیزی می‌اورم و من قوی و امین هستم. و در آیه ۴۰ می‌فرماید: «و آنکه در نزد او علمی ازکتاب بود گفت من پیش از یک چشم بهم زدن تخت بلقیس را می‌آورم و چون دیدکه تخت در برابر سلیمان مستقر شده گفت: **«هذا من فضل ربی»**، این از فضل خداست تا بیازمایدکه شکر می‌گویم یا کافر می‌شوم و هرکه شکرگزارد بر خود شکر

نهاده و هرکه ناسپاسی ورزد خدایم از آن بی‌نیاز است. پس آن عفریت بدلیل آنکه گفت من قوی و امین هستم هم ارزش کارش کمتر بود «زیرا قوت و قدرت همه مخلوقات اعم از فرشتگان و جن و انس محدود است و ناقص» و هم مورد توجه سلیمان قرار نگرفت. ولی آنکه به معرفت علم واصل بود چون عمل خود را از فضل خد می‌دانست و به زبان هم بیان داشت هم علمش برتر بود و هم مقبول قرارگرفت لذا ابلیس که عبادت و عشق را از خود می‌دانست ونمی‌دانست که «زعشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است» موجب گردید تا خودیت او بصورت کفر تکوینی درآمده موجب انانیت و استکبار شود و سلطان الموحدین در مرتبه **اَنَا** عاشق و **انت** معشوق که دوگانگی است بماند و ملعون گردد. ولی آدم که ظلم را از سوی خود و رحمت و لطف را از طرف خدا می‌دانست و حتی عشق خود را هم از خود ندانسته بلکه ظلم را از جانب خود و رحمت و عشق را از او دانسته و ادب بجا آورده برگزیده شد و خلیفه اللّه گردید. مولوی در داستان ایاز هم اشاره‌ای دارد که شرط عاشقی اطاعت امر است. بهر حال چنانکه درسوانح شیخ اشاره کرده و بارها **«یحبهم و یحبونه»** را آورده خود عشق را افاضه‌ای و از جانب معشوق دانسته تا مبادا کسی عشق را از ابلیس نیاموزدکه خیال کند او عاشق است بلکه، این خداست که هم عشق است و هم عاشق و هم معشوق.

جمال پرستی و شاهد بازی

اعتراض که بر شیخ ابوالفتوح احمد غزالی شده توجه شیخ به جمال صوری و ظاهری بوده. در این باب بزرگترین مخالف عرفا و صوفیان ابن جوزی حنبلی درباره شیخ احمد می‌گوید: او شاهد باز بوده و با جوانان امرد روزگار می‌گذرانده و بعد حکایتی آورده که می‌نویسد: مشهور است که احمد غزالی شاهد باز بوده و خدمتکاری امرد ترک داشته و وقتی ابوالحسن بن یوسف نامه‌ای در این باب باو نوشت هنگامیکه غزالی بالای منبر بود نامه بدستش رسید پس از خواندن نامه جوان ترک را صدا زد جوان به بالای منبر نزد احمد غزالی رفت و غزالی هم بین دو چشم او را بوسید و گفت: «ین جواب نامه»«۲۵».

ابن جوزی در تلبیس ابلیس می‌نویسد: گروهی ز صوفیه بر احمد غزالی وارد شدند در حالیکه امردی به نزد او بود با وی خلوت کرده بود و بین آنها انبوهی ازگل بود و احمد غزالی گاه نگاه بگل می‌کرد وگاهی بجوان امرد، موقعی که آن جماعت نشستند یکی از آنها گفت: شاید ما مزاحم باشیم. احمد غزالی گفت: ای واللّه. پس آن گروه هم بر سبیل شادی یکصدا فریادکشیدند «۲۶».

قزوینی در آثار البلاد آورده که: ملکشاه به احمد غزالی ارادت می‌ورزید روزی سنجر پسرش که سخت زیبا بود به دیدن شیخ رفت و شیخ گونه او را بوسی. این معنی بر حضارگران آمد و به سلطان رساندند. ملکشاه به سنجر گفت: شنیده‌ام که احمد غزالی برگونه تو بوسه داده است؟ گفت: آری. گفت ترا بشارت بادکه بر یک نیمه از جهان فرمانروا گشتی و اگر شیخ ازگونه دیگر تو نیز بوسه می‌گرفت بر تمام جهان مسلط می‌آمدی «۲۷».

ابن حجرکه از جمله مخالفین شیخ احمد است در لسان المیزان آورده که: یکی از زهاد ابوالفتوح را دیدارکرد در حالیکه او در دیوانی نشسته بود و در مقابلش تلی ازگل قرار داشت و مملوکی بس زیبا در بالای سرش او را باد می‌زد آن زاهد حین صحبت با غزالی چنین بخاطرش گذشت که این اعمال از غزالی قبیح است. غزالی به نور حقیقت، باطن زاهد را دریافت. نگاه تندی باوکرده گفت: بترس از خدا از اینکه درباره مردم به وسواس بیفتی. زاهد پوزش طلبید و غزالی نیز روی از زاهد برتافت وگفت: چه کسی حرام کرده است نگاه کردن به زیبا را؟! و چه کسی حرام کرده است از اینکه من راحت بروحم نبخشم با نگاه کردن به زیبائیها، من بغیر از نگاه کردن مقصود دیگر ندارم، دشمنان من اباکردند از من بی‌انکه از هوای خود بازگردند. «۲۸»

رافعی در التدوین به نقل از زین‌الدین مظفر آورده که: «احمد غزالی علقه‌ای بیکی از غلامان شرف الدوله داشت و هنگامی که در مسجد جامع شهر بر منبر بود و نگاهش به پائین، ناگهان آن غلام بر سنت عشاق وارد مسجد شد غزالی سرش را بالا کرد و نگاهش باو افتاد و شروع بخواندن اشعارکرد و سپس عمامه‌اش را از سر برگرفت و بسمت قراء پرت کرد و از منبر پائین آمد و به همراهی عده‌ای از بزگان داخل خانقاهی که به قرب مسجد بود شد و مجلس نیز بهم خورد و علاقه او همانطور که سزاوار است از روی عفت و پرهیزکاری بود. قرین خشنودی و رحمت و آسایش خدا باد» «۲۹». شیخ فخرالدین عراقی هم که در واقع دنباله روی روش شیخ احمد در عرفان و تصوف بود جمال پرستی و عشق را اساس طریقت قرار داده وکتاب لمعات خود را بر همان سیاق سوانح شیخ احمد نوشته حکایتی را درباره زیبائی دوستی او آورده می‌گوید:

شیخ الاسلام امام غزالی   آن صفا بخش حالی و قالی
واله حسن خوبرویان بود   در ره عشق دوست جویان بود

و سپس می‌گوید: در راه با مریدان می‌رفت دلبری از حمام در آمده بود شیخ چون او را دید ایستاد و باز نگریست صوفیان را رها کرده رفتند و پیری که غاشیه‌دار بود گفت:

تبع صورت از تو لایق نیست   شرمت از اینهمه خلایق نیست
شیخ گفتش مگوی هیچ سخن   رؤیت الحسن راحة الاعین
عاشقانی که مست و مدهوشند   باده از جام عشق می‌نوشند
حسن صورت چو آلت است ترا   پس به کاری حوالت است ترا

عراقی در حکایتی دیگر داستان پسر شحنه تبریز را نقل کرده که غزالی بشوق به آنجا می‌رود ولی شحنه تبریز می‌پندارد که شیخ نظر بصورت دارد و فکر باطلی در سر می‌پروراند لذا دستور داد مانع ورود او بشهر شدند پس از آنکه خوابید:

دید در خواب کش رسول خدا   داد مشتی مویز و گفت او را
بستان این مویز و روحالی   خود ببر پیش شیخ غزالی

و چون بیدار شد مویز برداشته بنزد شیخ احمد رفت شیخ طَبَق مویزی پیش او آورد و گفت:

کانچه امشب نبی بر تو گذاشت   هان نشانش ازین طبق برداشت
متأله روان راه اله   به مویزی جهان برند از راه
حسن را صورتی مبین و مدام   به مویزی ز راه باز ممان
باصره چون که با کمال بود   لذتش را بت جمال بود
گر طبیعت چشیدنش خواهد   بیند و هم رسیدنش خواهد
سیب سیمین برای چیدن نیست   زو نصیب تو غیر دیدن نیست«۳۰»

جامی در نفحات الانس در شرح حال اوحدالدین حامدکرمانی ضمن بیان حالات وی که به مظاهر زیبائی توجه داشت در علت توجه عارفان به جلوه‌های جمال و زیبا پرستی آنان چنین می‌گوید: بعضی از عرفای بزرگ قدس الله تعالی گفته‌اند نزد اهل توحید و تحقیق اینست که کامل آنکسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهرکونی حسی مشاهده کند ببصر. همچنانکه مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی ببصیرت، وجمال با کمال حق دو اعتبار دارد یکی اطلاق که حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی اللّه سبحانه مشاهده تواندکرد و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیّه یا

روحانیه. پس عارف اگر حسن ببیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده به جمال کونیه. و غیر عارف راکه چنین نظر نباشد بایدکه بخوبان ننگرد تا به هاویهٔ حیرت در نماند. ونیزگفته‌اند از اهل طریق کسانیندکه در عشق به مظاهر و صور زیبا مقیدند و چون سالک در صدد ترقی باشد و در معرض احتجاب بود چنانچه بعضی از بزرگان قدس اللّه ارواحهم از آن استفاده کرده‌اند و فرموده‌اند: **«نعوذ باللّه من التنکر بعد التعرف و من الحجاب بعد التجلی»** حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی ازاکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ فخرالدین عراقی قدس اللّه تعالی اسرار هم که به مطالعهٔ جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می‌نموده‌اند آن است که ایشان در آنصورت مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می‌کرده‌اند و بصورت حسی معتقد نبوده‌اند و اگر از بعضی کبراء نسبت بایشان انکاری واقع شده مقصود از آن، آن بوده باشدکه محجوبان آنرا دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضیض خذلان و اسفل‌السافلین طبیعت نمانند...»

نگارنده نظر جامی را تأئید می‌کنم که چون ظل جمی، جمیل است **«ان اللّه جمیل و یجب الجمال»** باید عارف جلوات جلوه‌های جمال را بنگرد چنانکه در دعای سحر می‌خوانیم **«اللهم انی اسئلک من جمالک بالجمله وکل جمالک جمیل»** و مسلماً درخواست به جلوه جمال بدون جذب جمال معنی ندارد.مثل اینکه بگوئیم خدایا علم بده ولی در پی تحصیل علم نباشیم، همانطورکه در پی اخذ علم هستیم تا این میل فطری را ارضاء نمائیم جمال دوستی نبود و انسان به هستی زیبا و جمال مطلق ارتباط فطری پیدا نکرده بود عشق و پرستش تحقق نمی‌یافت. تنها مسئله گذر از مرحلهٔ پائین‌تر به بالاتر است تا اینکه شیئیت و ماهیت چیز زیبا از بین رفته خود زیبائی بماند و بس. و این تجرید ذهنی و روحی خاص عارفان عاشق است که در شرح سوانح خواهیم گفت، حافظ خوب بیان داشته:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم　　　ای بی‌خبر زلذت شرب مدام ما

حافظ در اکثر اشعار خود به زیبائی گلهای رنگارنگ و سرو و صنوبر توجه داشته چا به زیبائی رخ و مو و قد توجه نکند؟

و سعدی نیز نیکو سروده:

تنگ چشمان نظر به میوه کنند　　　ما تماشاگران بستانیم

تو به سیمای شخص می‌نگری　　　ما در آثار صنع حیرانیم

و باز می‌فرماید:

جماعتی که ندارد حظ روحانی　　　تفاوتی که میان دواب و انسان است

گمان برندکه در باغ حسن سعدی را　　　نظر به سیب زنخدان و نار پستان است

و باز می‌فرماید:

که گفت برزخ خوبان نظر خطا باشد　　　خطا بود که نبینیم روی زیبا را

آری کسانی که آخر نگر و آخرت بین هستند و میلاد دوم آنان که قیامت جانشان به یقین است ظهور یافته، همان جمال وکمال مطلق را در اعیان ثابته است دریوم **«الست بربکم»** یعنی در بهشت آغازین مثل آن دیده‌اند، بخاطر آورده و اکنون با دیدن سایه و شبح عکس آن بیاد آن صورت نوعیهٔ جمال می‌افتند و پس از رفع حجاب این جهانی نشئه **«یوم تبلی السرائر»** را در قیامت کبری می‌بیند. وگرنه گاو و خر را این بینش نیست و آنها که بر عرفای جمال نگاه خرده گرفته‌اند خود در حیات حیوانی مانده و از نشئه انسانی و آن جهانی غفلت دارند و در دوزخ صورت و ظاهر آتش گیره نارند و از جلوه جمال خداوند بصورت حورالعین و ارواح مطهره که عارفان

را همیشگی است نصیبی ندارند. در سوره نبأ آیات ۳۱ تا ۳۶ این زیبائیها را قرآن‌کریم اینگونه توصیف کرده: **«انّ للمتقین مفازاً. حدائق و اعناباً. وکواعب اتراباً. وکاساً دهاقاً. لا یسمعون فیها لغوا و لاکذّابا. جزاءً من ربک عطاءً حساباً»** یعنی، پرهیزکارنرا جای کامیابی است باغها و انگورها «باغ جمال هستی حاصله از عشق» و دختران نار پستان هم سن «جمال در عین طراوت و افاضه» و جامهای پر شراب «پر از شراب معرفت» که نه در آن لغوی شنوند و نه دروغی «شنیدن گوش جان حقایق مطلق را نه مجاز و مقید را» و این پاداش است از پروردگارت و بخششی کافیست. در اخبار نیز جمال دوستی تاکید شده و احادیث زیر مؤید آن است:

۱ـ ان الله جمیل، یحب الجمال «مسلم ج ۱ ص ۶۵ و تلبیس ابلیس طبع مصر ص ۲۰۱ – مستدرک حاکم ج ۱ ص ۲۶- احیاء العلوم ج ۴ ص ۲۱۲».

۲ـ ان الله تعالی جمیل یحبّ الجمال سخی یحبّ السخاء نظیف یحبّ النظافة «جامع الصغیر ج ۱ ص ۶۸ –احادیث مثنوی تهران ۱۳۳۴».

۳ـ اتانی ربی عزّ و جل فی احسن صورة «مسند احمد- اول ص ۳۶۸»

۴ـ اطلبو الخیر عند حسان الوجوه «سفینه البحار ج ۱ ص ۲۸۰».

مولوی می‌فرماید:

او جمیل است و یحب للجمال   کی جوان نو گزیند پیر زال

۵ـ روزبهان بقلی می‌نویسد: **«ان رسول الله ﷺ کان یعجب الخضراء و یعجبه وجه الحسن** «عبهر العاشقین ص ۲۹».

با توجه باینکه میل دینی و جمال و علم وکمال طلبی فطری و قرآن‌کریم به همه جلوه‌های آن داده است، لذا هر انسان بویژه مسلمان باید در پی تغذیه امیال جمالیه باشد و به زیبائی بنگرد تا جمال مطلق را ببیند. و البته همانطورکه قرآن‌کریم فرموده: آیا نمی‌نگرید به شترکه چگونه آفریده شده و به آسمان‌که چگونه برافراشته شد... «آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره غاشیه» باید به همه آثار صنع نگریست. چنانکه سعدی‌گوید:

محقق همان بیند اندر ابل   که در خوبرویان چین و چگل

ولی می‌دانیم‌که انسان چون ز هر جهت اتّم و اکمل است و آیه **فتابرک الله احسن الخالقین** در وصفش آمده از جمال هم مانند علم وکمال و عشق بنحو اتم و اکمل برخوردار است و زیبائ او جامع همه زیبائی‌هاست لذا باید سالک راه خدا در خلق خدا بیژه خلیفه و مظهر خدا جمال را بنگرد و چون اوج جوانی اوج فعلیت جمال است و از اینرو غنچه نو شکفتهٔ بسیار زیبا است و چون مرد یا زن هم بعلت فعلیت جمال در وجه اتم و اکمل مظهر تامه جمالند و برمبنای **«المجاز قنطرة الحقیقه»** باید نگریست نه برای خواهش نفس و نامشروع بلکه برای دریافت زیبائی صنع خداوندکه مشروع است و بدان «یعنی خود الهی جمیل آنان» عاشق‌گشت تا بتوان از این نردبان عروج بالا رفت و آنقدر بالا رفت‌که فقط نفس زیبایب و جمال را صرفنظر از ماهیت و تشخص دید و آنگاه از آن منبع یا حورالعین یا اعیان ثابته و جمال‌کلی، سیر در جمال مطلق نموده و بعد بسوی اشیاء جمیل بازگشت و خواند.

بجهان خرم از آنم‌که جهان خرم از است   عاشقم برهمه عالم‌که همه عالم از اوست

و چون پرستش زائیده عشق است و ظهور عشق در جاذبیت جمال، پس باید از جمال مجازی نردبان ساخت و اینکه بعضی‌گفته‌اند: عرفا به جمال صوری توجه ندارند باطل است زیرا در نزد عارف دوئي وجود ندارد،

صورت ظهور باطن است و صفت تجلی ذات، و عشق مجازی از جهت نازل بودن از مطلق عشق و عینیت و تشخص یافتن، مجازی است وگرنه در حقیقت جمال، دوگانگی نیست و این احولی و دو دیدن از چشمان مشرک نمای ماست. و البته توقف در هر مرحله از جمال وکمال نگری ضعف است. و خامی و ماندن در آخرین مرتبه نازله، از عدم رشد عاطفی و آمیختن شهوت و تثبیت حالت حیوانی وکودکی است.

در مورد زیبائی سخن بسیارگفته شده و فلاسفه و عرفا دراین باهر داد سخن داده ولی آنچه مربوط به مقصود ماست رابطه زیبائی با عشق و عرفان و استکمال نفس و اخلاق است.

افلاطون هماهنگی اجزاء با کل را زیبائی نامیده. ولی هماهنگی و تناسب چیست؟ اگر بگوئیم هر متناسبی زیباست و هر زیبائی متناسب این دور است. و اگر بگوئیم هر چیز در تناسب فرق دارد پس تناسب و هماهنگی نسبی است و و نسبت به شخصیت هر فردی متفاوت، چه هرکسی بر مبنای فعلیت بخشیدن استعدادها و امیال فطری، شخصیتش شکل می‌گیرد و فعلیت بخشیدن آنهم، به تعلیم و تربیت از دوران تولد تا بلوغ و محیط جنینی وکودکی و نوجوانی، چه از نظر جغرافیائی و تاریخی و چه از نظر اقتصادی و فرهنگی وابسته است. و چون دو فرد در عالم همانطورکه از نظر جسمانی عین هم نیستند از نظر روانی بنحو اولیٰ عین هم نیستند پس درک آنها از اشیاء و زیبائیها و جاذبیت روحی آنها به جمال وکمال عین هم نیست. لذا چه بسا چیزی در محیط و زمان ومکانی زیبا و در محیط و زمان و مکانی زشت است و در یک فرد هم در سیر زندگی و درحال سلامت و یا بیماری و حالات عاطفی مختلف متفاوت است. از طرفی **«حب الشی یعمی و یصم»** یعنی دوست داشتن چیزی انسان را کور وکر می‌کند. و آنگاه چون ماهیت جمال عین ذات است زیبائی **«مما یدرک و لا یوصف»** است پس درک می‌شود ولی بوصف نیاید. مفهوم عشق هم همینطور است ولی مفهوم ذات خدا لا یدرک و لا یوصف است نه درک می‌شود و نه بوصف می‌آید. افعال و اسماء و صفات درک می‌شود و بوصف در نمی‌آید وجمال هم که صفت الهی است چون حب و عشق درک یشود ولی بوصف در نمی‌آید. وهمانطورکه اتصاف به صفات الهی و محو صفات و فنا در صفات و افعال و اسماء الهی شدن موجب حق‌الیقین است فنا در زیبائی هم موجب درک زیبائي است و هر زیبائي عشق آفرین است، بعضی عرفا عشق را زیبائی آفرین معرفی کرده‌اند چنانکه نظامی بر این عقیده است ومی گوید:

به مجنون گفت روزی عیب جوئی — که پیدا کن به از لیلی نکوئی
که لیلی گر چه در چشم تو حوریست — بهر عضوی ز اعضایش صوری است
زحرف عیب جو مجنون بر آشفت — در آن آشفتگی خندان شد و گفت
تو مو می‌بینی و من پیچش مو — تو ابرو من اشارتهای ابرو
اگر بر دیدهٔ مجنون نشینی — به غیر از خوبی لیلی نبینی

مولوی نیز چنین می‌گوید:

گفت لیلی را خلیفه کاین توئی — کز تو شد مجنون پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی — گفت خامش چون تو مجنون نیستی

اما این نسبیت در درک شی زیباست که عشق موجب دریافت آن می‌شود ولی در اصل اگر زیبائی نبود ولو عشق بکمال بود نمی‌توانست عدم را درک کند، پس زیبائی مطلق جهان را عاشق و بیقرار ساخت تا با حرکت جوهری راهی سر منزل جمال مطلق گردد ولی درک آن منوط بداشتن روح مصفا از نا زیبائیها و آلودگیها و زشتی‌ها و مجرد شده در عشق است.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است   بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

و چون اشراقات جمال الهی به بهترین شکل بر سالک ظهور پیدا می‌کند در اوج آن بصورت مرد زیبا «حضرت یوسف بر زلیخا و به صورت جوان بر مریم و دحیه کلبی بر پیغمبر خدا زن زیبا «حورالعین ازواج مطهره» و به صورت کودک «مسیح» و یا جوان خودنمائی می‌کند. زیبائی گاه بصری و با چشم درک می‌شود مثل زیبائی طبیعت و حیوان و انسان وساخته‌های هنری انسان. گاه سمعی است یعنی با گوش درک می‌شود مثل موسیقی افلاک و نوای پرندگان و زمزمه جویبار و آواز خوش و سخن فصیح و بلیغ وگاه معقول است یعنی با عقل درک می‌شود مثل زیبائی حقیقت و زیبائی علوم ریاضی که مجرد از ماده است وگاه روحی است و آن زیبائی عشق آفرین و پرستش آور است که روح مجرد در سیر عالم مجرد محظوظ آن لذت می‌شود که همان بهشت اوست.

سعیدالدین فرغانی در کتاب مشارق الدراری «ص ۲۶۱- ۲۶۵» در شرح ابیات تائیه ابن فارض می‌گوید: **«فلاتک مفتونا بحبک معجباً بنفسک موقوفاً علی لبس غره»** یعنی: پس مباش مفتون و عاشق بواسطه حس خودت که صورت یا صفتی خوب بینی و در آن مقید و متعلق شوی و معجب مباش نیز بنفس خود اگر بصورت یا صفت کمالیش از علوم واحوال و اخلاق شریف ظاهر یابی و موقوف مباش و باز ایستاده مشو بر حالت پوششی که بکار نا آزمودگی و غفلت از آن تعلق دارد.

و صرح باطلاق الجمال و لا تمل   بقصیده میلاً لزخرف زینه

و فاش بگوی و صریح گردان خود را باطلاق جمال و جمال مطلق معشوق و میل مکن بتقید آن جمال مطلق در صورتی و هیبتی معین از جهت میل بآرایش ناپایدار... پس چون اصل هست به فرع التفات مکن و بعشق بازی و شاهد بازی ظاهر التفات منمای... و از اصل به فرع و آفتاب به سایه تابع مشو

فکل ملیح حسنه من جمالها   معاریه او حسن کل ملیحه

چه هر مردی که صاحب ملاحت است و زیبائی که در عالمست خوبی و زیبایی او عاریت داده شده است آن مرد خوب را از حضرت معشوق ببین و حسن هر زنی خوب و زیبا عاریتیست از حسن حضرت معشوق.

بها قیس لبنی‌هائم بل کل عاشق   کمجنون لیلی او کثیر عزّه

باین حضرت ذات معشوق سرگشته شد «قیس» که بر «لبنی» عاشق می‌نمود- بل که در عالم قایم بود بر این حضرت هائم بود همچو مجنون که بر لیلی مفتون می‌نمود و «کثیر» که بر «عزه» مشهور شد...

فکل صبا منهم الی وصف لبسها   بصوره حسن لاح فی حسن صوره

پس هر یک از این عاشقان مشتاق و مایل بسوی وصف پوشش حضرت معشوق که بدان صفت ملتبس شد و آن صورت را مظهر و آئینه صفتی از صفات و اسمی از اسمهای خود ساخت...

ما ذاک الا ان بدت بمظاهر   فظنّوا سواها و هی فیهم تجله

و اینکه گفتیم نیست جز آنکه حضرت معشوق بواسطه این صور و مظاهر انسانی در این عالم حس ظاهر شد پس این عاشقان چنان گمان بردندکه این صور و مظاهر غیر از صور و مظاهر اوست و هم حضرت او بود که در حقایق و صور ایشان تجلی کرده بود و برخود ایشان ظاهر شده هر چند خود ایشان او را نمی‌دیدند. پس چنانکه عین القضاه می‌گوید: دریغا عشق فرض راه راست همه کس را، دریغا اگر عشق خالق نداری باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات ترا حاصل آید «تمهیدات ص ۱۳۷» و بر این اساس مرحوم فروزانفر در شرح مثنوی شریف می‌نویسد: اگر عشق آب وگلی سبب تحول انسان گردد با وجود آنکه حسنش ناپایدار و در معرض زوال است پس درنگر که عشق معانی و صور غیبی «حورالعین و ازواج مطهره که جلوه‌های جمالند و معرفت» و

خدای لم یزل و لا یزال با جان صاحبدلان چه کرده است و چه می‌کند...؟ هر چندکه این عشق مجازی نیز بنظر او باعث تهذیب اخلاق و تصفیه نفس است که

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است   عاقبت ما را بدان شه رهبر است

و از دگر سوی می‌دانیم که راه ریاضت راهی است دور و دراز چون کندن کوه عظیم است با نوک سوزن، و در آنطریق هزاران خطر و حجابست. اما راه عاشقی کوتاه است و اگر سختی و صعوبتی دارد عشق آنرا هموار و خوش و مطلوب می‌سازد و از اینرو نیز طریق عشاق و سکارکه به نیروی مستی و به پای شوق راه کمال را در هم می‌سپرند بر روش زهاد و اصحاب معاملت ترجیح دارد «چنانکه راه حسین بن علی علیه‌السلام و منصور حلاج و عین القضاة و مولوی و شیخ احمدکه راه زاهدان و ناکسان و صوفیان محافظه کارکوره راهی بیش نبود...» و بعد اضافه می‌کند...و بعضی از صوفیان نیز پرستش جمال و زیبائی را موجب تلطیف احساس و ظرافت روح و سرانجام سبب تهذیب اخلاق وکمال انسانیت می‌شمرده‌اند و گاهی آنرا ظهور حق و یا حلول وی بنعت جمال در صور جمیله دانسته‌اند و سر دسته این گروه ابو حلمان دمشقی است که اصلاً از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را حلمانیه می‌خوانده‌اند... حلمانیان مردمی با ذوق و خوش مشرب بوده‌اند و به پیروی از پیر خود هر زیبا روئی را می‌دیده‌اند بی‌روپوش و ملاحظه و باشکار پیش وب بخاک می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند... وگمان می‌رودکه لفظ شاهد و حجت بمعنی زیبا روی در مصطلحات صوفیان از این عقیده سر چشمه گرفته است، بمناسبت آنکه زیبا رویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند. احمد غزالی «۵۲۰ه» و عین القضاه میانجی «۵۲۵ه- ق» و از اعاظم صوفیه و اوحد الدین کرمانی «۶۳۵ ه- ق» و علی حریری «۶۶۸ ه- ق» و فخرالدین عراقی «۶۸۸ ه -ق» براین عقیده بوده‌اند و داستانهای شاهد بازی و جمال پرستی ایشان در کتب رجال و حکایات صوفیه مذکور است این رباعی از اوحد الدین کرمانی است:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت   زیرا که زمعنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم   معنی نتوان دید مگر در صورت

البته دیدن جمال در انسان کامل که جامع جمال وکمال بوده بنحو اتم و اکمل هر دو بعد رابا هم دارد مقبول همه عرفا است ولی جمال در اطفال وکودکان و نوجوانان که در عین شکوفائی جمالند تنها در نزد بعضی عرفا پسندیده است. ولی بنظر نگارنده این اختلاف حالات بسته به شاکله فردی و شخصیت روحی و زمینهٔ انفعالی سالک و منوط به چگونگی پرورش عرفانی و سلوک است و با هم منافات ندارد. در هر مرتبه ومقام و حالت نوع نگرش به جمال و ظهور عشق متفاوت است و تنها درنگ و توقف در هر مرحله‌ای نقص است و هستند کسانی که طریقه عشق و زهد و جمال شاهد و جمال پیر را همه یکی می‌دانند و می‌گویند: **«الطرق الی اللّه بعدد نفوس الخلایق»** و موحدان و عرفای کامل تفاوتی در چگونه رفتن نمی‌دانند بلکه رسیدن را هدف می‌دانند و نگارنده روش شیخ احمد و هم روش مولوی هر دو را جایز می‌دانم چه ظهور گاهی در درخت است «حضرت موسی علیه‌السلام گاه در کودک «حضرت مسیح در گهواره» گاه در جوان «حضرت یوسف» گاه در حبرئیل «بصورت دحیه کلبی» گاه بصورت شمس «بر مولوی» ولی مقام ولایت بعلت جامعیت اسماء و صفات «که از جمله جمال باشد» همواره برای آنانی که پرده بر چشم وگوش و دل نداشته‌اند بعنوان عالی‌ترین مظهر زیبائی و آینه تمام نمای خدای جمیل هر دلی را بخود جذب نموده است. از قرآن کریم در سوره یوسف خداوند تبارک و تعالی مسأله زیبائی و عشق را بنحو عالی مطرح فرموده و عرفا در تفسیر آن داد سخن داده‌اند خوب است که هرکه می‌خواهد اخلاق مبتنی بر زیبائی و عشق بنویسد آن سوره را بخواند در این سوره زیبائی

یوسف را با زیباترین کلمات مطرح می‌فرمایدکه « **فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**» یوسف آیه ۳۱ یعنی تا آن زنان «که زنان خود مظهر جمالند چنانکه زیباییهای عالم مجردات که آخرتند بصورت زنان زیبا آمده و منظور از زنان با، جمال در مرحله نمود و عشق مجازی است» سیمای یوسف را دیدند شگفت زده و مدهوش شدند و دستهای خود را بریدند و گفتند این بشر نیست که یک ملک کریم است «ملک یا فرشته صورت نوعیه وکلیه و شیئیّه است یعنی زیبائی مجرد». شایدکلمه حسن و حسین که بمعنی زیباست بدلیل آن بوده که آن بزرگواران مظهر حسن و جمل حضرت حق بوده‌اند و همان حسن، عشق آفرین گشته که همه انسانهای آزاده جهان به حسین علیه‌السلام عشق می‌ورزند چه رسول خدا فرمود: **«ان للحسين محبة مكنونة في قلوب المؤمنين»**. شیخ احمد هم در تفسیر سوره یوسف رابطه جمال و عشق و مراتب آنها را بیان داشته و هم در سوانح. در سوانح این مسأله را بدینصورت مطرح فرموده می‌گوید: بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل از ارواح را داغ الست بربکم آنجا بار نهاده است اگر پرده‌ها شفاف آید او نیز در درون حجب بتابد و اینجا سری بزرگ است که عشق این حدیث از درون بیرون آید و عشق خلق از بیرون در درون رود. اما پیداست تا کجا تواند رفت، نهایت او در شغاف است که قرآن کریم در حق زلیخا بیان کرده **«قد شغفها حباً»** و شغف پرده بیرونی دل ست و دل وسط ولایت است و تنزل اشراق عشق تابد و بود، و اگر تمام حجب برخیزد نفس نیز درکار آید اما عمری باید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌های بیرونی دل است نادر بود که بدل رسد و خود هرگز نرسد. «۳۳».

سخن از جمال و عشق در صدها دفتر نگنجد و ما ضمن شرح سوانح باز هم پرده از عروس سخن شیخ بر می‌داریم و در اینجا باین نکته بسنده میکنیم که سالک در سفر من الخلق الی الحق نظر به صنع و جلوه‌های جمال مصنوع می‌کند و در سفر دوم من الحق الی الحق مع الخلق باز با توجه به حق و صانع به خویشتن و مصنوع هم نظر دارد و در سفر من الحق الی الخلق «فی الحق» سالک در جذب کامل بوده غرق و محو در صانع و خیر و جمال است و ظهوری ندارد ولی در سفر من الحق الی الخلق ازکل به جزء و از جمیل به جمال و از صانع به مصنع نظر می‌کند و شیخ همه این مراتب را داشته چنانکه رسول اکرم پس از عروج در سفر خلق **«کلّمنی یا حمیراء»** فرموده. که مولوی در مثنوی آورده است و حافظ نیکو سروده:

مرا بکار جهان هرگز التفات نبود — رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

انتقاد بر شیخ احمد غزّالی درباره وجد و سماع

ابن جوزی حنبلی که ذاتاً با تشیع و تصوف عناد دارد طبق مکتب کاملاً ظاهری حنبلی که داشته و تعصب قشریگری خاص فرقه خود همواره در پی کوبیدن دیگران است تا خود را بزرگ جلوه دهد و در این مورد به شیخ ابوالفتوح احمد غزالی ایرادگرفته وگفته است: روزی احمد غزالی در راهی به چرخابی می‌گذشت آواز گردش دولاب حالت وجد بدو بخشید طیلسان خود را بر آن افکند و در میان گردش چرخ قطعه قطعه گردید می‌گوید نگاه کنید باین شخص جاهل و عمل تفریط او و درویش از علم. حالی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نهی کرده است از تلف کردن مال ولو بمقدار دیناری باشد چگونه است این تفریط و تبذیر حرام؟ «۳۴».

معلوم است ابن جوزی حنبلی از مسأله دور بوده و حب مال شدید داشته و قطره‌ای از حب الهی نچشیده بوده تا بداند عشق حق چگونه آتش به جان می‌زند حت از زنان مصر هم کمتر بوده که چون حسن یوسف را دیدند

دست خود بریدند. ایثار مال و جان در راه عشق حق نه تفریط است نه تبذیر اگر چنین است جان بخشیدن علی علیه‌السلام و حضرت امام حسین علیه‌السلام را هم باید بر غم این ظاهر پرست حنبلی تفریط و تبذیر بدانیم. البته خرقه دریدن و پاره کردن بدن وجد الهی امری باطل و ناپسند است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در عوارف المعارف در بیان آداب سماع می‌نویسد: عمده کار تصوف صدق است... ابوبکرکتانی گفته صاحب سماع آن باشدکه وجد و شوق محرّض و مهیج او باشد و ارادت غیبی بر او غالب باشدکه وی را حرکتی و سکینتی نماند... مرید طالب و مجد راغب و سالک صادق و جوینده عاشق بایدکه به شعار تقوی که موجب دوام و ارادت غیبی و در عقبی مثمر نجات و منیل درجات است خود را آراسته گرداند تا نوایر اشتیاق لحظه به لحظه در درون وی مشتعل تر شود و تائید ربانی که تحفه جهانیان است به روزگار او متواتر شود، تا تواند در سماع حرکت نکند الا آنوقت که بی‌طاقت شود، همچنانکه کسی وی را عطسه خواهد آمد و دفع آن نتواند... سری سقطی رحمه اللّه علیه گفته است که شرط واجد سماع شنونده و بانک کننده آنست که چنان بیخبر باشدکه اگر شمشیر بر روی او زنند او را ضربت شدت اِلَم خبر نباشد... وکم کس را این مقام تواند بود اما بایدکه در وقت اضطرار در بانک و ناله و فغان آید و تا تواند تخریق خرقه نکندکه اتلاف مال و انفاق محال باشد... و بباید دانست که بر تخریق خرقه در وقت غلبه وجد و حال از عاشق صادق انکار نیست از بهر آنکه آن وجدکاروانی است از مصر حضرت احدیت با قمیص جذب که بوی پیراهن یوسف وصل جانان از او می‌دهد... چون روایح آن سمّات جذبات لطف بمشام جان عاشق رسد فغان برآورد... از غایت شعله آن جد، صاحب سماع خواهدکه قفس بپردازد تا شهباز جان را به مرکز اعلای خود طیران کند چون از آن عاجز خرقه پاره کند... چون صاحب وجد خرقه پاره کند حاضران آن را پاره پاره کنند و هر یکی نصیبی برگیرند «۳۵».

هجویری در کشف المحجوب بابی را بسماع اختصاص داده و پس از برسی عالمانه و عارفانه می‌نویسد: بدانکه سماع وارد حق است و ترکیب این جسد از هزل و لهو است «۳۶». و در مرتبه اهل سماع می‌گوید: تائب را هر چه شنود ویرا مدد حسرت و ندامت شود مشتاق را مایه شوق و رؤیت و مؤمن را تأکید یقین و مرید را تحقیق بیان و حجت را باعث انقطاع علایق و فقیر را اساس نومیدی ازکل... «۳۷» و من روشن‌تر دارم که مبتدیان را به سماع نگذارند تا طبع ایشان بشولیده شود «۳۸».

خود شیخ ابوالفتوح احمد غزالی سماع مباح را توصیه و توضیح داده و فرموده است: «هرگاه دونفر یکدیگر را از بهر خدای تعالی نسبت بدیگری تحرکی نشان دهد «بوجد آمده و سماع کند» این عمل او مباح است زیرا که در نظر او باطل راه نداشته است «۳۹» او در این رساله مثل برادرش حجة الاسلام محمد غزالی از روی مبانی فقهی و آیات و اخبار سماع را بر اهل عرفان در صورت حصول مشروط زمان و مکان و اخوان مناسب جایز و در صورت جذبات الهی واجب می‌داند و مدعیان حرمت سماع را مورد انتقاد قرار داده نظر آنان را مخالف سنت پیغمبر دانسته وکفر می‌شمرد و حتی دف زدن و آواز خواندن و رقص را نیز جایز می‌داند ولی بهمان شروطی که گفته شد و نظر ابو حنیفه و دیگران را در مورد منع سماع مربوط به ملاهی و فسق و فجور می‌داندکه هیچکس مخالف حرمت آن نیست. پس سماع حقیقی برای مریدان مستحب است از آنجهت که آنها را از کدرتهای نفسانی تصفیه می‌کند و بجانب حق می‌کشاند. اما در مورد اولیاء که از ما سوی اللّه مجردند و در هر صورتی که هست معانی غیبی را می‌نگرند سماع واجب است «۴۰».

البته لازم به توضیح است که بسیاری از صوفیان از سماع اجتناب کرده‌اند، دلیل آنهم نه انکار سماع بطور مطلق بوده ولی از آنجا که شرط تحقق آن جذبات الهی باشد چون مشکل است احتیاط را در ترک دانسته‌اند ولی کلاً

ممدوح است چنانکه فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اندکه تأثیر موسیقی و نفحات موزون در انسان از آن جهت است که یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند ما را بوجد می‌آورد «۴۱». لذا مولانا می‌گوید:

بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق / می‌سرایندش به طنبور رو به حلق
مؤمنان گویند کاثار بهشت / نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم / در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
پس غذای عاشقان آمد سماع / که در او باشد خیال اجتماع

البته خود مولانا هم که طریقه‌اش بر سماع بوده در همان اول مثنوی می‌گوید:

بر سماع راست هرکس چیر نیست / طعمه هر مرغکی انجیر نیست

شیخ عطار در تذکره الاولیاء عقاید بزرگان عرفا را درباره سماع و ارزش آن بدینصورت آورده است: «ذوالنون مصری گفته سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند هرکه آنرا بحق شنود بحق راه یابد و هرکه بنفس شنود در زندقه افتد». از شبلی پرسیدند در باب سماع؟ گفت: ظاهرش فتنه و باطنش عبرت است. سری سقطی می‌گوید: قلوب اهل محبت در وقت سماع در طرب آید و قلوب توبه‌کاران در خوف بحرکت و آتش مشتاقان در زبانه زدن آید. مَثَل سماع همچو باران است که چون بر زمین طیب رسد سبز خرم گردد سماع نیز چون بدل‌های پاکیزه صافیه زاکیه درآید فوایدی که در وی مکنون و مستور باشد به ظهور آید «۴۲». امام محمد غزالی می‌گوید: اگرکسی از خویشتن حالتی ظاهر نمی‌کند رقص می‌کردندکه عایشه بنظاره شد رسول خدا ﷺ گفت: یا علی «تو از منی و من از تو» از شادی این، چند بار پای بر زمین زد چنانکه عادت عرب باشدکه در نشاط شادی کنند و با جعفرگفت: «تو به من مانی به خلق و به خلق» وی نیز از شادی رقص کرد و زیدبن حارثه را گفت: «تو برادر و مولائی مائی» رقص کرد از شادی پس کسی که می‌گوید: این حرام است خطا می‌کند بلکه غایت آن اینست که بازی باشد و بازی نیز حرام نیست وکسی که بدان سبب کند تا آن حال که در دل وی پیدا میاید قوی‌تر شود آن خود محمود بوده اما جامه دریدن به اختیار نشایدکه این ضایع کردن مال بود اما چون مغلوب باشد روا بود و بدانکه در سماع سه چیز باید نگاهداشت زمان و مکان و اخوان، که هر وقت دل مشغولی باشد یا وقت نماز بود یا وقت طعام خوردن بود یا وقتی بود که دل‌ها بیشتر پراکنده بود و مشغول باشد سماع بی‌فایده بود. اما مکان چون راه‌گذری بود، یا جائی ناخوش و تاریک بود یا بخانه ظالمی بود همه وقت شوریده بود. اما اخوان آن بود که هرکه حاضر بود اهل دنیا حاضر بود یا سماع رامنکر باشد یا متکلفی حاضر بود که وی هر زمان به تکلف حال و رقص کند یا قومی از اهل غفلت حاضر باشند یا قومی از زنان نظارگی کنند... این چنین سماع بکار نیاید. و معنی اینکه جنیدگفته است که در سماع زمان و مکان و اخوان شرط است این است... پس چون کسانیکه اهل سماع باشند و بسماع نشینند ادب آنست که همه سر در پیش افکنند و در یکدیگر ننگرند و دست و سر نجبانند و بتکلف هیچ حرکت نکنند بلکه چنانکه در تشهد نماز نشینند و هم دل با حق تعالی دارند و منتظر آن باشندکه چه فتوح پدید آید از غیب بسبب سماع... و چون کسی به سبب غلبات وجد برخیزد با وی موافقت کنند «۴۳ن. لذا شیخ احمد در موقع جذبات الهی سماع می‌نموده و این از غلبات وجد و حال بوده است.

ابن حجر در لسان المیزان بنقل از سمعانی می‌نویسد: نقل شده است از ابوالفضل مسعودی طرازی: وقتی جماعتی از وصفیه مجلس سماعی حاضرکردند در این هنگام قوال چیزی گفت. در حال غزالی برخاست و به

وجد و سماع پرداخت و در حالی که سرش را بر زمین نهاده بود پاهایش در هوا چرخ می‌زد تا اینکه پاسی از شب گذشت و جماعت خسته شدند و او سرش بر زمین و پاهایش بر هوا بود «۴۴».
با وجودی که او خواسته عمل او را انتقادکند ولی نزد اهل بصیرت که جذبات الهی را دریافته‌اند معلوم است که بقول ذوالنّـون صدای خوش، دل را بجستجوی خدا بر می‌انگیزد و وسیله‌ای برای درک حقیقت می‌گردد و این حال نه از وی بوده بلکه جذبات الهی بوده

دل وقت سماع سوی دلدار برد   جان را بسر پردهٔ اسرار برد
این زمزمه مرکسی است مر روح ترا   بردارد و خوش به عالم یار برد

و اما نظر شیخ احمد را درباره سماع در شرح کتاب «بوارق الالماع فی الرد علی من یحرم السماع باجماع» «۴۶» انشاءاللّه می‌آوریم که در آن کتاب شیخ نظر آنانرا که سماع را حرام دانسته رد نموده و تحت شرایطی سماع را مباح یا مستحب یا واجب شمرده است. و یکی از عرفای قرن هفتم بنام احمدبن محمد الطوسی که عموماً مردم او رابا شیخ احمد غزالی طوسی اشتباه می‌کنند رساله‌ای در سماع و فتوت نوشته و ضمن آوردن دلایل عقلی و نقلی از صحیح مسلم و بخاری و ترمذی و انس بن مالک و مسند احمد بن حنبل می‌نویسد: پس معلوم به این که گفتم: سماع مباح است عوام را، و مباح تر است مریدان را و واجب است در حق اولیاء اللّه زیرا که ایشان خطاب حق تعالی می‌شوند بواسطه موجودات و هر حرکت و سلوکی که می‌رود در سماع اشارت است به معنئی، دایره دف اشارت است به دایره اکوان، و پوستی که بر دف مرکب است اشارت است بوجود مطلق، و ضربی که بر دف وارد می‌شود اشارت است به رود واردات الهی که از باطن بطون بر وجود مطلق وارد می‌شود... و نی اشارت است به ذات انسانی که صفات حق تعالی در باطن نی انسانی نافذ می‌شود و آن نه سوراخ او اشارت است به مراتب قلب... اگر صاحب سماع عارف بود رقص کند زیرا رقص انتقال از مقامی به مقام دیگر اگر محقق بود چرخ زند زیرا گرد دایرهٔ کائنات جولان کند... اگر موحد بود بر جهد زیرا که حال موحد الفی است و بر جستن صورت الف دارد و اگر سر عقل وی از حجاب بیرون آید دستار را بردارد. اگر مغنی صاحب حال بود بوی دهد وگرنه دستار بوی دادن ظلم بود و اگر بر روی جمال غیبی منعقدگردد شخص دیگر را که صاحب حال وی بود بگیرد و با وی جولان کند تا به نور دل وی آن عقده منحل شود و اگر درکسی نظر کند و بدیدن او در دل وی انشراح پیدا آید ناصیه را پیش وی بر زمین نهد و سر بر زمین نهادن بالای پیشانی سجود نبود «هفت عضو در سجود باید بر زمین باشد»... و اگر در حاضران نظرکند و فتحی وکشفی در دل خود بیابد، بدیدن حاضران در میان حلقه سر بر زمین نهد و دایره بگردد... «۴۷».
البته از آنجا که صوفی و عارف خود حال خویش داند اگر واقعاً درحالت جذبه الهی قرارگرفت که از خود بیخود شد بدن بدون اراده بحرکت عروجی وکمالی حرکت افتاد باید به سماع پردازد، و از آنجا که ممکن است کسی بدروغ و طبق وسواس نفسانی و شیطانی به سماع و رقص پردازد و چون تنها پیران طریقت بر حال آگاهند و می‌نگرندکه سماع آن سالک ربانی است یا شیطانی، حقیقت است یا مجاز و چون مباح و واجب با حرام و مکروه آمیخته می‌شود بعضی از سلسله‌های مقید به شریعت و محتاط و میانه رو چون شاه نعمه الهی سماع را جایز نمی‌دانند و مولوی با وجود جایز دانستن شماع، سماع در خون یعنی شهادت را بهترین دانسته می‌گوید:

رقص و بازی بر سر میدان کنند   رقص اندر خون خود مردان کنند

و عراقی چه خوب گفته: عشق مستولی گشت سلوک ظاهر و باطن را به ترانه **«ان المحب لمن یهواه زوار»** برقص حرکت معنوی در آورد. تا ابدالاباد نه این نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض. چه مطلوب نامتناهی است «۴۸».

تعلیقات فصل ۴- اعتراضات بر غزّالی

۱ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰ و شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۳.
۲ـ عین الحیوه مصباح پنجم ص ۵۷۸.
۳ـ مجالس برگ ۴.
۴ـ کشف الاسرار ج ۹ ص ۷۶.
۵ـ کشف الاسرار ج ص ۳۷۳.
۶ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰.
۷ـ نامه‌های عین القضاة ج ۱ ص ۹۶.
۸ـ قسمتی است از آیه ۱۴۳ سوره الاعراف که خدای تعالی می‌فرماید: « وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا». یعنی: و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت عرض کرد پروردگارا خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم فرمود هرگز مرا نخواهی دید لیکن به کوه بنگر پس اگر بر جای خود قرارگرفت به زودی مرا خواهی دید پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد.
۹ـ بحر المحبه فی اسرار الموده. مترجم میرزا ابوالحسن فقیهی ص ۵۸.
۱۰ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰ تا ۲۶۲.
۱۱ـ نامه‌های عین القضاه ج ۱ ص ۹۶ وکشف الاسرار ج ۲ ص ۴۲۸ و معنی شعر این است که اگر هر بنده‌ای من تکه تکه شود، دل بغیر او به چیزی میل نمی‌کند شعر را به حسین بن علی علیه‌السلام و ابراهیم ادهم نسبت داده‌اند.
۱۲ـ سوانح فصل ۶۴.
۱۳ـ کشف الاسرار ج ۱ ص ۱۶۱ که متن ترجمه شده.
۱۴ـ الطواسین ص ۴۵ تا ۴۹.
۱۵ـ تمهیدات ص ۱۹۹ و سوانح فصل ۱۹.
۱۶ـ مصیبت‌نامه ص ۲۴۲ و ۲۴۴.
۱۷ـ الهی نامه ص ۱۱۱.
۱۸ـ الهی نامه ص ۲۹۴ تا ۲۹۵.
۱۹ـ مثنوی معنوی دفتر دوم.
۲۰ـ اصول کافی ج ۱ ص ۲۶۷.
۲۱ـ مجالس برگ ۲۹.
۲۲ـ مجالس برگ ۲۶.
۲۳ـ مجالس برگ ۵۲.
۲۴ـ حسنات العارفین برگ ۱۸۱.

۲۵ـ المنتظم ج ۹ ص۲۶۰ و تلبیس ابلیس ص ۲۶۷.
۲۶ـ تلبیس ابلیس ص ۲۶۷.
۲۷ـ آثار البلاد قزوینی.
۲۸ـ مجموعه آثار ص ۴۱ بنقل از آثار المیزان ج ۱ص۲۹۳.
۲۹ـ التدوین برگ ۴۸۹ و مجموعه آثار ص ۴۶.
۳۰ـ کلیات عراقی.
۳۱ـ نفحات الانس ص۵۹۰ و ۵۹۱.
۳۲ـ شرح مثنوی شریف ۳۰ و ۳۱.
۳۳ـ سوانح فصل ۳۳.
۳۴ـ تلبیس ابلیس ص ۲۰۴ والمنتظم ج ۹ ص ۲۶۰.
۳۵ـ عوارف المعارف ص ۶۵ تا ۶۷.
۳۶ـ کشف المحجوب ص ۵۳۰.
۳۷ـ کشف المحجوب ص۵۳۱.
۳۸ـ کشف المحجوب ص ۵۴۶.
۳۹ـ بوارق الالماع فی الرد من یحرم السماع باجماع ص ۱۵۲.
۴۰ـ بوارق الالماع فی الرد من یحرم السماع باجماع ص ۱۵۲.
۴۱ـ سماع در تصوف ص ۴.
۴۲ـ سماع در تصوف ص ۶ بنقل از تذکره و رساله قشریه و سایر مآخذ.
۴۳ـ کیمیای سعادت چاپ دوم در آثار سماع و آداب آن ص ۳۸۱ تا ۳۸۹.
۴۴ـ لسان المیزان ج ۱۰ ص ۲۹۳ بنقل از مجموعه آثار.
۴۵ـ شعر از شیخ سعدالدین حموی است که از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و از مصاحبین محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی بوده- سماع در تصوف ص ۶.
۴۶ـ در نسبت این کتاب به شیخ بعضی صرفاً انکارکرده‌اند و بعضی هم مورد تردید قرار داده‌اند ولی آقای پور جوادی از او دانسته.
۴۷ـ سماع و تصوف تألیف احم بن محمد الطوسی عارف قرن هفتم باهتمام احمد مجاهد ص ۱ تا ۱۰.
۴۸ـ لمعات ص ۳۵.

فصل پنجم

سلسله‌های صوفیه که به شیخ احمد منتسبند و بعد از وی جدا شدند

۱ـ سلسله سهروردیه- سلسله سهروردیه به چند طریق نقل شده که یکی از آنها که نسبت تلقین ذکر باشد به شیخ احمد می‌پیوندد چنانکه در عوارف «۱» و در طرائق در ذکر شعب سلسله سهروردیه آمده که: «و اما نسبت تلقین ذکر این فقیر یعنی شیخ سعیدالدین «سعیدالدین فرغانی مؤلف مشارق الداری شرح تائیه ابن فارض» از شیخ خرقه خد شیخ نجیب‌الدین علی بزغش تلقین گرفته و وی از شهاب الدین سهروردی و وی از عم خود شیخ عبدالقاهرکه از مریدان شیخ احمد بوده و از آن سه شعبه پدید آمد. الف: بعد از عبدالقادر سهرردی، شیخ شهاب الدین سهروردی استاد سعدی بر مسند ارشاد نشست و سلسله اصلی سهروردیه و سپس امام الدین محمد اداه یافت. ج: بعد از عبدالقادر سهروردی از طریق عمار بن یاسر اندلسی سلسله کبرویه ادامه یافته و خود به سلسله نوربخشیه و ذهبیه منقسم گردید. «۲»

۲ـ سلسله مولویه: که احمد خطیب از شیخ احمد تلقین ذکر یافته و به بهاءالدین محمد و او به پسرش جلال‌الدین محمد مولوی القاء ذکر نموده ضمناً ملوی از طریق شمس تبریزی که مرید شیخ رکن الدین سجاسی و او مرید ابونجیب سهروردی به شیخ احمد غزالی می‌رسد به سلسلهٔ مولویه به دو طریق به شیخ ابوالفتوح احمد می‌رسد.

۳ـ سلسلهٔ صفویّه: شیخ صفی الدین اردبیلی مرید تاج الدین ابراهیم زاهدگیلانی و او مری شیخ شهاب الدین محمود ابهری و او رید شیخ رکن الدین سجاسی و او مرید قطب الدین ابهری و او رید شیخ ابوالنجیب سهروردی و او مرید شیخ احمد غزالی بوده«۳».

۴ـ سلسله نعمت اللهی که از طریق شیخ ابوالفضل بغدادی شاگرد و مرید شیخ احمد ادامه یافته. باین ترتیب که پس از شیخ احمد ابوالفضل بغدادی، شیخ ابوالبرکات، شیخ ابوسعود اندلسی، مدین اندلسی، شیخ ابوالفتوح سعیدی، شیخ کمال‌الدین کوفی، شیخ صالح بربری شیخ عبداللّه یافعی، شاه نعمت اللّه ولی. و از شاه نعمت اللّه ولی تا کنون در سلسله اقطاب ادامه یافته.«۴»

۵ـ سلسله کبرویه مربوط به شیخ نجم‌الدین کبری است که چنانکه در سهروردیه اشاره شد بعد از شیخ احمد غزالی شیخ ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی، شیخ عمار یاسر اندلسی، نجم‌الدین کبری... سلسله تا بامروز ادامه یافته.

۶ـ سلسله ذهبیه: اغتشاشیه که شعبه‌ای ازکبرویه است.

۷ـ سلسله نوربخشیه: که شعبه‌ای که ازکبرویه است.

۸ـ سلسله رفاعیه بنا بنقل بستان السیاحه اینگونه است: سید احمد رفاعی، شیخ علی قاری، ابوالحسین عجمی، ابوالفضل بغدادی که چنانکه گذشت ابوالفضل بغدادی مرید و جانشین شیخ احمد غزالی بوده.

۹ـ سلسله پیر جمالیه که ذکرش گذشت، پیر جمال الدین احمد اردستانی مرید پیر مرتضی علی اردستانی، شیخ محمد زواره‌ای، خواجه عزالدین حسینی، صاین‌الدین اصفهانی، زین‌الدین عبدالسلام، خواجه امام الدین محمد،

شیخ نجیب‌الدین علی بزغش شیرازی، شیخ شهاب الدین سهروردی، شیخ ابو نجیب سهروردی، شیخ احمد غزالی.
بدین ترتیب شیخ احمد قطب ۹ سلسله از ۱۴ سلسله صوفیه اصلی است.

تعلیقات فصل ۵- سلسله‌ها

۱ـ عوارف المعارف. باب ۷.
۲ـ طرائق ج ۲ ص ۴۱۰ تا ۴۱۴.
۳ـ طرائق ج ۲ ص ۴۱۰ تا ۳۶۶ و بستان السیاحه.
۴ـ اقطاب سلسله نعمت اللهی از شروع دوران غیبت تا کنون بشرح زیر است:
۱ـقطب اول جنید بغدادی ۲ـ شیخ ابوعلی رودباری ۳ـ شیخ ابوعلی کاتب ۴ـ شیخ ابو عمران مغربی ۵ـ شیخ ابوالقاسم گرگانی ۶ـ شیخ ابوبکر طوسی ۷ـ شیخ احمد غزالی ۸ـ شیخ ابوالفضل بغدادی ۹ـ شیخ ابوالبرکات ۱۰ـ شیخ ابو مسعود اندلسی ۱۱ـ شیخ ابومدین ۱۲ـ شیخ ابوالفتح ۱۳ـ شیخ کمال‌الدین کوفی ۱۴ـ شیخ صالح بربری ۱۵ـ شیخ عبدالل یافعی ۱۶ـ شاه نعمت اللّه ۱۷ـ شاه برهان الدین خلیل الله اول ۱۸ـ شاه حبیب الله محب الله اوا ۱۹ـ میرکمال‌الدین عطیه الله اول ۲۰ـ میر شاه برهان الدین خلیل الله دوم ۲۱ـ میر شاه شمس الدین محمد اول ۲۲ـ میر شاه حبیب الله محب الله دوم ۲۳ـ میر شاه شمس الدین محمد دوم ۲۴ـ میر شاه کمال الدین عطیه الله دوم ۲۵ـ میر شاه شمس الدین سوم ۲۶ـ شیخ محمود دکنی ۲۸ـ رضا علیشاه دکنی ۲۹ حسنعلی شاه اصفهانی ۳۰ـ مجذوب علیشاه همدانی «کوثرعلیشاهی بعد از ایشان پدیدآمد» ۳۱ـ مست علیشاه شیروانی ۳۲ـ رحمتعلیشاه شیرازی ۳۳ـ سعادتعلیشاه اصفهانی «ضمناً دو شاخه بنام ذوالریاستین و صفی‌علیشاه از رحمت‌علیشاه جدا شد» ۳۴ـ سلطانعلیشاه گنابادی ۳۵ـ نورعلیشاه ثانی کنابادی ۳۶ـ صالح علیشاه گنابادی ۳۷ـ حضرت سلطان العارفین سلطانحسین تابنده گنابادی رضا علیشاه «مآخذ طرائق و رهبران طریقت».

فصل ششم

تشیع شیخ احمد

در فصل اول گفته شدکه تصّوف چون مبتنی بر ولایت است و شیعه در اصول معتقد به ولایت است پس صرفنظر از جنبه فقهی که مربوط به فروع است تصوف در اصول همان تشیع است یعنی تصوف در ظاهر ممکن است جامه حنفی یا شافعی یا حنبلی یا مالکی یا جعفری یا زیدی بپوشد ولی در باطن که جوهره آن است شیعی است لذا اقطاب صوفیه همانطورکه ذکر شد سلسله بیعت و خرقه خود را از ائمه هدی داشته‌اند و شیخ احمد هم از این قاعده مستثنی نیست. در تأیید سخنم لازم است از قول سید حیدر آملی که از علماء بزرگ شیعه و از صوفیان بنام است که مجلسی هم او را ستوده و صاحب مجالس المؤمنین در حق اوگفته است: «و اصحاب امامیه متألین بوده او سید عارف محقق موحد بود او از علمای شیعه بود و او صاحب کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار و شارح فصوص است» «ورق ۱۵۰» که آن شرح به نص النصوص معروف است. او از اکابر شیعه است. سید حیدر مزبور ادعا کرده است که صوفی حقیقی جز شیعه نمی‌باشد «چنانکه شیعه حقیقی جز صوفی نمی‌باشد» «۱» «ورق ۲۵۲».

شیخ حیدر آملی در جامع الاسرار ضمن تشریح عالمانه ولایت و نبوت و بیان اینکه باطن نبوت، ولایت مطلقه است و شرح نظریات ابن عربی می‌گوید: و از اینرو خرقه مشایخ جز به او «علی علیه‌السلام» منتهی نمی‌شود و طریقه آنها به غیر از جانشینان آن حضرت مستند نیست. «۲» وی در آغازکتاب فوق الذکر می‌گوید: پس از فراغت از رساله منتخب الأویل که مشتمل برکتابهای آفاقی و انفسی خدای تعالی است و رساله ارکان که مشتمل بر ارکان خمسه: نماز و روزه و زکوه و حج و جهاد، و شریعت و طریقت و حقیقت است. و رساله امانت رساله تنزیه و غیر ذلک جماعتی از برادران صالح و سالک راه خدا برای « رضای او» ازمن خواستند تا برای آنها کتاب جامعی که مشتمل بر مهمترین و بالاترین اسرار خدای تعالی و اسرار خدای تعالی و اسرار انبیاء و اولیاء است بنویسیم مخصوصاً در اسرار توحید... که مبتنی بر قاعده موحدین و محققین از اهل اللّه است مسمیٰ هستندکه موافق مذهب امامیه اثنی عشریه، که مطابق اصول و قواعد هر یک از آنان باشد بطوریکه بطورکلی نزاع را از بین آنان مرتفع سازد و بعداً به کتاب دیگری احتیاج نداشته باشند... و آن از این جهت است که در بین فِرَقْ اسلامی و طایفه‌های مختلف محمدی «هیچکس مخالف آن نیست که طایفه صوفیه مثل طایفه شیعه است ولی هر شیعه‌ای مثل طایفه صوفیه نیست» ولی با وجود آن، مأخذ و مشرب آنها یکی است که مرجع جمیع آنها شیعه می‌باشد مخصوصاً طایفه امامیه جز به امیرالمؤمنین علی صلی‌الله‌علیه و سپس به اولاد اولاد اولاد آن حضرت منتسب نمی‌شوندکه آن بزرگواران مآخذ و مشرب و مسند علوم و مرجع اصول آنها هستند «و همچنین صوفیه حقه علوم و خرقه خود را جز از آن حضرت علیه‌السلام و بعد به اولاد و اولاد زادگان وی علیه‌السلام منسوب نمی‌دارند» چه یا نسبت آنها به کمیل زیاد است که شاگرد خاص و مرید خالص حضرت بوده با به حسن بصری که از بزرگترین شاگردان و مریدان آن حضرت بوده ویا به جعفر محمد الصادق علیه‌السلام که از اولاد حضرت علی علیه‌السلام بوده منسوبند... و من

آغاز جوانیم بلکه از ایام طفولیت تا امروزکه ایام پیری من است به عنایت و توفیق او در تحصیل عقائد اجداد طاهرین و معصومینم در طریقه آنها کوشا بوده‌ام که «طریقه آن بزرگواران همان شریعت مخصوص به طایفه شیعه امامیه از اهل فرق اسلام است و بحسب باطن همان حقیقت مخصوص به طایفه صوفیه است از ارباب توحید و اهل اللّه تعالی که بین آنها موافقت و مطابقت کامل برقرار است چنانکه بین طریقت و شریعت و ظاهر و باطن همان حقیقت مخصوص به طایفه صوفیه است چنانکه بین طریقت و شریعت وظاهر و باطن موجود است. «۳»
در جای دیگر همان کتاب می‌گوید: و شرف این دو طایفه ذکر شده «شیعه امامیه و صوفیه» و منزلت آنان بلکه حقیقت آن دو بآن است که آن دو حامل اسرار انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام در ظاهر و باطن و حقیقت «صوفیه به حقیقت همان شیعه است» همچنانکه در بحث مؤمن ممتحن و غیر ممتحن شناختی «۴».
اما حدیث مؤمن ممتحن و غیر ممتحن اینست: **«ان امرنا صعب مستصعب لا یحتمله الا ملک مقرب و نبی مرسل او مؤمن امتحن اللّه قلبه للایمان»** یعنی مذهب ما دشوار و دشوار یاب است جز فرشته مقرب یا نبی مرسل یا مؤمنی که خدا دلش را به رنج‌های ایمان آزموده باشد «مؤمن ممتحن» طاقت آنرا ندارد. که سید حیدر در همان کتاب همراه با حدیث «سرّ» و تقیه **«التقیه دینی و دین آبائی فمن لا تقیه له دین له»** و حدیث علی علیه‌السلام که می‌فرماید **«الناس ثلاثه: فعالم ربانی و متعلّم علی سبیل النّجاه و همج الرعاع»** آورده عالم ربانی را بعد از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بر ائمه معصومین حمل نموده و متعلم علی سبیل النجاه «دانشجو و طالب راه نجات» را آنهائی می‌داندکه حامل اسرار ائمه هدی هستند و می‌گوید غیر از تو شیعی اسمی می‌باشند زیرا تو خودت اقرار داری بانکه حامل اسرار آن بزرگواران نمی‌باشی و دیگران هم نمی‌باشند «قیاس به نفس....» پس می‌گوئیم: این جماعت همان «صوفیه موسوم به شیعه حقیقی و مؤمن ممتحن می‌باشندکه مخصوص بحمل این اسرار می‌باشند در بین سایر طوایف» و در دنبال آن می‌گوید: شیعی و صوفی دو اسم متغایر است که در حقیقت واحدند و آن شریعت محمدی است و صوفیه امامیه را حقه می‌دانند و سید حیدر آملی همه ائمه هدی را چون دارای معرفت کشفی و شهودی می‌دانند قطب خطاب می‌کند و حجت حاضر شیعه را همان قطب صوفیه می‌داند زیرا بنظر شیعیان زمین خالی از امام معصوم نیست و صوفیان به امام معصم بنا به تعریف علی علیه‌السلام در نهج البلاغه چنانکه گذشت قطب هم می‌نامند و می‌گویند زمین هیچگاه خالی از قطب نیست. و بقول سید حیدر: «قطب و معصوم یا قطب و امام دو لفظندکه بر شخص واحد اطلاق می‌شوند «۷»، پیش از سیدحیدر آملی «۷۹۴ه» میثم بحرانی «متوفی ۶۷۹ه» که شرح نهج البلاغه را نوشته و بعد از حلاج اسم عالم ربانی باو اطلاق شده پیشقدم اثبات این نمته بوده که تصوف باطن تشیع حقیقی است و تشیع در حکم شریعت و تصوف در حکم طریقت است و صوفیان حقه، شیعیانند و شیعیان عارفان، صوفیانند در شرح نهج البلاغه میثم بحرانی یکی بودن تشیع حقیقی و تصوف حقیقی کاملاً مشخص است. رضی الدین علی بن طاووس «متفی ۶۷۲ه» نیز تقیه شیعیان و اسرار صوفیان را در لفظ دانسته که به یک معنی اطلاق می‌شوند. بطور کلی خاندان طاووس، شهر حلّه را مرکز هماهنگی تشیع و تصوف درآوردند. «۹»
یکی دیگر از بزرگان وحدت تصوف و تشیع علامه حلّی می‌باشدکه درکشف الحق می‌گوید: همه صوفیان و مرشدان راستین خرقه خود را به آنحضرت علی علیه‌السلام می‌رسانند «۱۰»
با توجه باین مقدمات شیخ احمد غزالی گر چه بظاهر جامه فقه شافعی پوشیده ولی چون اصل، شخصیت وجودی و اعتقادی و طریقی و اصولی تصوف است و تشیع باطن تصوف است مسلماً در اصول شیعی بوده حال اگرکتاب سرالعالمین را از ابوحامد امام محمد غزالی بدانیم تشیع برادرش شیخ احمد نیز اثبات می‌شود و چون ابوحامد چنانکه ذکر شد بوسیله برادرش شیخ احمد تغییر حال داد و در وادی فقر و فنا و تصوف قرار

گرفته تشیع شیخ احمدکه قطب سلسله بوده بنحو اولی محرز است چه همانطورکه مکرر ذکر شد قطب بدون اخذ خرقه بیعت و دریافت سرّ از قطب قبلی و او از قطب قبلش تا امام معصوم نمی‌تواند بر این مسند بنشیند. اگر بآثار ابوحامد پس از انقلاب درونی مراجعه شود علاوه بر اصول تشیع که ولایت است بعضی از اصول اجتماعی و سیاسیتشیع نیز دیده می‌شود. درکتاب سرالعالمین که بنام حجه الاسلام ابوحامد غزالی چاپ شده و بعضی از محققین نسبت آنرا مشکوک دانسته و ردکرده‌اند ولی ما تا وقتی که مئلف آن غیر از غزالی شناخته نشود آنرا متعلق بوی می‌دانیم. آمده است که پس از روز غدیر خم که پیغمبر ﷺ فرمود **«من کنت مولاه فعلی مولاه»** عمرگفت: **«بخ بخ لک یا ابالحسن قد اصبحت مولای و مولای کل مؤمن و مؤمنه»** و این تسلیم و رضا تحکیم خلافت علی ؏ است سپس بعداز آن هوی و هوس برای حب ریاست غالب شد... و آن مسأله مهم را پشت سر نهاده و بهای اندک فروختند **«فبئس ما یشترون»** و بد است آنچه می‌فروشند. و پیامبر قبل از وفاتش فرمود: «دوات وکاغذ برایم بیاورید تا اینکه شکالات امر خلافت را با نوشتن از بین ببرم و در آن یادکنم که چه کسی مستحق خلافت است... و چون تعلق شما به تأویل نص‌ها «نص خلافت علی ؏ باطل شد باجماع رو آورید مولی را فقط دوست، معنی کردند و ...» و این نقض سخن خودتان است که به نص استناد می‌جستند در تفسیر این آیه: **«و اذا اسر النبی الی بعض ازواجه حدیثا»** که آن سر موضوع خلافت ابوبکر بود. ضمناً عباس و اولاد او و علی و علی و زن و فرزندانش در حلقه بیعت به ابوبکر حضور نداشتند «پس ابلاغ تحقق نیافته بود همانطورکه نص **«من کنت مولاه...»** تحقق نیافت» و سپس از محمدبن ابی بکر می‌آوردکه پدر پرسیدکه ای پدر علی بر حق بودیا باطل؟ گفت: بر حق «۱۱». و بهمین منوال حقانیت علی ؏ را بر خلافت ظاهری اثبات می کند. اگر چه خلافت ظاهری علی ؏ در برابر ولایت مطلقه برکل هستی حکم قطره‌ای در برابر دریا دارد و در واقع در ولی مطلق همهٔ مراتب عالم وجود منطوی است و خلافت ظاهر جز زحمت نیست مگر جهت تحبیب قلوب و اجرای عدالت اجتماعی چنانکه حضرت در موقع پذیرش خلافت ظاهری همین مطلب را فرموده.

ابوحامد نه تنها مسأله خلافت علی ؏ را درکتاب سرالعالمین اثبات می کند در نامه‌ای هم که به سلطان سنجر سلجقی در سال ۵۰۳ می‌نویسد ضمن توجه دادن او به عدل می‌گوید: فرمان را به مشهد رضا ؏ آمدم و نگاهداشت عهد خلیل را به لشگرگاه نیامدم و بر سر این مشهد می‌گویم که ای فرزند رسول، شفیع باش «۱۲».

همانطورکه گفتم غیر از انقلاب روحی که شیخ احمد در برابر ایجادکرد شاگردان و مریدان و رواه احادیث و مشایخی نیز تربیت کرد که از جمله آنها عبدالواحد آمدی تمیمی و ابن شهر آشوب محدث و سنائی است که شیعی بودن هر سه محرز است. چه ابن شهر آشوب محدث بزرگ شیعه، در مناقب «۱۳» اسناد روایتهای خود را از طریق شیخ احمد از احیاء العلوم آورده و صاحب ریاض العلماء بهمان استناد جسته «۱۴» و اما بطور قاطع می‌توان گفت علت تغییر حال سنائی غزنوی و رها کردن مدح و هجو و رو آوردن به تصوف و عرفان و مدح اهل بیت صرفنظر از آنچه ظاهراً مجب تغییر روحیه او شده بنظر می‌رسد نفس شیخ احمد چه مستقیم و چه غیر مستقیم از طریق افکار و اندیشه‌های وی در انقلاب او موثر واقع شده. و آنچه من یافته‌ام چه درباره امام غزالی و یا عطار و یا مولوی و سنائی و دیگران این نکته است که بزرگان فوق قبل از تحول و انقلاب روحی بر ظواهر سنت بوده‌اند و بعد از ملاقات با مردان خدا که در بطن لباس شریعت، طریقت و اصول تشیع را عرضه می کردند قرارگرفتند و دفتر از مامضی شستند و طریق عشق راکه همان بطن تشیع است پذیرفتند و شدند آنچه باید می‌شدند.

بهر حال تقی‌الدین در تذکره خلاصه الاشعار، و بعضی دیگر از صاحبان تذکره مذهب سنائی را شیعه اثنی عشری شمرده و تابع مذهب جعفریش دانسته‌اند و قاضی نوراللّه شوشتری درکتاب مجالس المؤمنین او را شیعی دانسته می‌گوید: در طریقت مرید خواجه یوسف همدانی است و در محبت خاندان نبوت از فدائیان وکتاب حدیقه و دیوان او برکمال رسوخ او در مذهب حق جعفری و مشرب توحید و فقرگستری دلیلی قاطع و ساطع او است و ابیات زیر راکه پس از ذکر مدح خلفا آورده دلیل تشیع وی می‌داندکه گفته‌اند:

ای سنائی بقوت ایمان مدح حیدر بگو پس از عثمان

در مدیحش مدایح مطلق زهق الباطل است وجاء الحق«۱۵»

حتی بخاطر غلو بسیاری که در مدح امیر المئمنین عليه السلام نموده بود علمای اهل سنت فتوی به قتل وی دادند.
دیگر از شاگردان شیخ احمد طبق نوشته کشف الظنون «۱۶ن و هدیة العارفین «۱۷» عبدالواحد بن محمدبن عبدالواحد امدی تمیمم متوفی بسال ۵۵۰ هجری می‌باشدکه **«غرر الحکم و دررالکلم»** سخنان علی عليه السلام است جمع آوری نموده. بنا بنقل شاگردش ابن شهرآشوب از رجال احادیث شیعه بوده و در مقدمه شرح کتاب فوق میر جلال الدین حسینی ارموی و محمد علی انصاری شخصیت والای او را ستوده‌اند «۱۸».

تعلیقات فصل ۶ – تشیع شیخ احمد

۱ـ مقدمه جامع الاسرار و منبع الانوار ص ۴۵ – ایران شناسی تالیف سید حیدر آملی با تصحیح پروفسور کربن و عثمان اسماعیل یحیی.
۲ـ جامع الاسرار ص ۴۰۱.
۳ـ جامع الاسرار ص ۴۰۱.
۴ـ جامع الاسرار ص ۶۱۵ شماره ۱۲۹۲.
۵ـ جامع الاسرار ص ۳۲ تا ۳۷.
۶ـ اللمع ص ۳۸۰.
۷ـ جامع الاسرار ص ۳۸۰ – ۳۸۲.
۸ـ شرح نهج البلاغه میثم بحرانی ج ۱ ص ۳۴.
۹ـ تشیع و تصوف ص ۱۰۷.
۱۰ـ کشف الحق و نهج الصدق ورقه ۱۲ الف بنقل از تشیع و تصوف ص ۱۰۹.
۱۱ـ سرالعالمین ص ۲۰ – ۲۴.
۱۲ـ غزالی نامه ص ۱۲۷.
۱۳ـ مناقب ابن شهر آشوب ص ۶۰ و مجموعه آثار ص ۳۱.
۱۴ـ ریاض العلماء ج ۵ ص ۱۲۵.
۱۵ـ مقدمه دیوان سنائی ص ۶۲ تا ۶۸.
۱۶ـ کشف الظنون ج ۱ ص ۶۱۶.
۱۷ـ هدیه العارفین ج ۱ ص ۶۳۵.
۱۸ـ شرح غررالحکم و دررالکلم ب مقدمه میر جلال‌الدین حسینی ارموی «محدث» مقدمه کتاب – و ترجمه غررالحکم از محمد علی انصاری – مقدمه کتاب.

فصل هفتم

رحلت شیخ احمد غزّالی

در مورد سال رحلت شیخ احمد اختلاف نظر بسیار است. سبکی در طبقات الشافعیه سال ۵۲۰ ذکرکرده «۱» و ابن اثیر «۲» و ابن جوزی «۳» هم همین تاریخ را آورده‌اند و چون زمان آنها نزدیک به شیخ احمد است همین تاریخ را می‌پذیریم و سایر اقوال که ۵۰۴ یا ۵۱۷ یا ۵۲۷ باشد ترجیح می‌دهیم. «۴» در نفحات الانس آمده وقتی محتضر بود چهارپایان وی گشاده شدند و رم کردند پیش وی گفتند یا به فراست دانست. گفت: ما چون فرود آمدیم هرکه خواهدگو سوار شود. «۵» این موضوع نشان می‌دهدکه شیخ احمد با وجود تمول درویش و وارسته بوده و بمرگ ارادی خرقه تهی کرده. چنانکه حافظ کربلائی نقل می‌کند: حضرت شیخ صدرالدین محمد قونوی در تبصرة المبتدی در بیان آنکه کاملان صاحب بصیرت که از ظلمات هوی منسلخ شده باشند و پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی مرده، دنیا ایشان را زیان ندارد. آورده که با خواجه احمد غزالی رضی اللّه عنه گفتند که تو همه روزه ذم دنیا و مدح فقر میکنی و خلق را بر قطع علایق تحریص می‌نمائی و تو چندین طویله درگل زده‌ام در دل نزده‌ام. «۶» و این ثروت مسلماً از طرف کمک شاهان وامرا نبوده زیرا چنانکه صاحب عرفات العاشقین می‌گوید: «۷» وی در جواب سلطان سنجرکه گفته بود: ملک نیمروز ترا دهم. در جواب نوشت:

چون چتر سنجری رخ بختم سیاه باد   با فقر اگر بود هوس ملک سنجرم

نه تنها شیخ احمد بلکه برادر وی ابوحامد هم در نامه‌ای که بسطان سنجر نوشته ضمن انتقاد از بیدادگری، ویرا به عدالت امر و استغنای خود را یادآور شده. «۸»

مکان قبر شیخ در قزوین

قدیمیترین مآخذی که دربارهٔ قبر شیخ در قزوین سخن به میان آورده تاریخ گزیده حمدالله مستوفی متوفی سال ۷۵۰ هجری می‌باشدکه از مقبرهٔ حسین بن علی بن موسی الرضا «شاهزاده حسین» و ابن ماجه و خیر النساج ابراهیم سنبّه و شیخ احمد غزالی و بزرگان دیگر نام برده. «۹» غیر از تاریخ گزیده در لطائف اشرفی نیز آمده که قبر شیخ احمد در قزوین است و متبرک. «۱۰» در حبیب السیر نیز به آن مقبره در قزوین اشاره شده که زیارتگاه اهل دل بوده. «۱۱» و آنطورکه میرزا زین العابدین شیروانی «متوفی ۱۲۵۳» در بستان السیاحه «۱۳» آورده قبر شیخ تا اواسط قرن سیزدهم در قزوین معمور بوده و زیارتگاه صاحبدلان محسوب می‌شده «تا عصر مؤلف کتاب» ولی در زمان محمد شاه قاجار بعلت بی‌عرضگی شاه بتحریک یکی از آخوندهای متعصب درباری آن مقبرهٔ شریف که بنام امامزاده احمد بود و ضریح قیمتی و زیارتنامه‌ها داشت ارازل و اوباش شکستند و به غنیمت بردند «۱۴». در سال ۱۳۲۸ قمری مردی شریف از اولاد رسول خدا بنام مجدالاسلام کمر همت بربست تا بعلمای اسلام مجد و اعتبار بخشد لذا بر آن محل ویران از نو مسجد و مدرسه ساخت و نام آنرا مسجد احمدیه گذارد و قبر شیخ را حجرهٔ مقبرهٔ خودش قرار دادکه در آنجا دفن شود و بدینوسیله در برابر آن ویرانگر باقیات و

صالحات ساخت که هم مسجد باشد هم زیارتگاه «خداش رحمت کناد» ولی بعد از آنهم بعلت بی‌لیاقتی احمد شاه و بی‌توجهی رضا خان بامور مذهبی جهت تعمیر آن بقعهٔ متبرکه و مسجد شریف اقدامی نشد تا اینکه آقای معزالدین مهدوی که خود از فقرای سلسلهٔ شاه نعمت اللهی بود بدستور قطب زمان و صالح دوران حضرت آقای صالح علیشاه قدس سره در سال ۱۳۶۲ قمری کمر همت بر بست و آنجا را تعمیرکرد و لوحه سنگ قبر ساخت و هم اکنون مقبرهٔ متبرکهٔ شیخ احمد در سرداب مسسجد غریب گونه بر اسلام غریب می‌نگرد و تنها صاحبدلان و اهل دانش و فضیلت بزیارت آن می‌روند و از فیوضات وی بهره می‌گیرند «۱۵».

اخیرا نیز آقای حاج سید یوسف سعادت بانی چاپ کتاب حاضر جهت تعمیر و بازسازی آن کمر همت بر میان بسته، خدایش توفیق دهاد.

تعلیقات فصل ۷

۱ـ طبقات شافعیه ج ۴ ص ۵۴
۲ـ کامل التواریخ ج ۱۰ ص ۲۲۴
۳ـ المنتظم ج ۹ ص ۲۶۰ تا ۲۶۲
۴ـ مجموعۀ آثار ص ۱۰۶ تا ۱۰۹
۵ـ نفحات الانس ص ۳۷۵
۶ـ روضات الجنان و جنّات الجنان ج ۲ ص ۳۴۲
۷ـ عرفات العاشقین برگ ۲۱.
۸ـ غزالی نامه ص ۱۲۷.
۹ـ تاریخ گزیده ص ۷۸۳- ۷۸۴.
۱۰ـ لطائف اشرفی تألیف نظام الدین غریب
۱۱ـ حبیب السیر ج ۳ ص ۶۲۹ و ۶۳۰.
۱۲ـ بستان السیاحه ص ۴۲۸
۱۳ـ حدائق السیلحه ص ۳۷۳.
۱۴ـ گنج دانش ص ۳۴۹.
۱۵ـ مجموعۀ آثار ص ۱۱۰ تا ۱۱۷.

فصل هشتم

مصنفّات و مؤلفات شیخ احمد غزّالی

چنانکه یادآور شدیم شیخ غیر از ارشاد، موعظه هم می‌کرد و مجلسی می گفت که صاعد بن فارس لبانی ۸۳ مجلس آنرا در دو مجلدگرد آورده «۱» بعلاوه تصنیفاتی و تألیفاتی بسیار ارزنده داشته که بعضی از آنها در ایام حیات خود شیخ دست بدست می‌گشته. رافعی در التدوین می‌نویسد: یکی از صوفیان از قزوین بطوس سفرکرد و بخدمت امام غزالی رسید امام از حال برادرش استفسارکرد صوفی حال احمد بازگفت: محمد پرسید آیا از گفتارهای او چیزی با تو هست؟ جواب داد آری. سپس جزوه‌ای را که همراه داشت به محمد داد. محمد پس تأمل در آن گفت سبحان الله. آنچه را که ما جستجو می‌کنیم احمد یافته است. «۲» همین مطلب را جامی در نفحات ذکرکرده. «۳» و حافظ کربلائی در روضات الجنان آورده. «۴» و صاحب طرائق هم نقل می‌کند. «۵» و این خود دلیل آنست که معرفت شهودی آنهم در شیوۀ جذب و عشق با چراغ هدایت الهی راه پیمودن و با بال عروج الهی پرواز نمودن است، در حالیکه علوم مدرسه‌ای ولو همراه با ریاضات هم باشد با نور شمع راه یافتن و با پای چوبین گام برداشتن و یا کور کورانه عصا زدن است. بهرحال قدیمیترین کتابی را که شیخ تللیف کرده ظاهراً کتاب«لباب الاحیاء» و پس از آن «الذخیره فی علم البصیره» است چنانکه ابن خلکان می‌گوید: «واختصر اخیه ابی حامد المسمّی باحیاء علوم فی مجلد واحد و سماه لباب الاحیاء و له تنصیف آخر سماه الذخیره فی علم البصیره» «۶» مؤلف طبقات الشافعیه نیز عین این عبارت را آورده وکتاب لباب العلوم که مختصر شده احیاء العلوم است و نیزکتاب الذخیره فی علم البصیره را از تألیفات شیخ می‌شمرد.«۷»

گویا شیخ پس از این دوکتاب به تصنیف کتاب سوانح پرداخته باشد زیرا جلوات عشقی که در این ظهور دارد باید مربوط بدوران سنوختگی او باشد «خام بدم، پخته شدم، سوختم» و شاید جلوات آن از آئینه عین القضاه گذشته و سینه سوز شده. بهرحال محققان عرفاء دربارۀ این کتاب داد سخن داده‌اند جامی در نفحات می‌گوید: تنصیفات و تألیفات معتبر و رسائل بی‌نظیر دارد و یکی از آنها رسالۀ سوانح است که لمعات شیخ فخرالدین عراقی بر سنن آن واقع است. «۸» کمال‌الدین حسینی در جواهر الاسرار نیز همین بیان را آورده. «۹ن بعلاوه عزالدین کاشانی، امین احمد رازی، اوحدی حسینی، شیروانی و میرمعصوم علیشاه شیرازی و هدایت در آثار خود ذکرکرده‌اند. «۱۰» اثر دیگر شیخ نامه‌های اوست به عین القضاه همدانی که از روی این مکتوبات حالات استاد و شاگرد معلوم می‌شود آقای احمد مجاهد در مجموعه آثار خودکتاب بحرالحقیقه را با تردید و رساله الطیور را با قاطعیت از شیخ دانسته و رساله‌های عینیه و مقاله روح و رسالۀ وصیت را از آثار شیخ برشمرده. ضمناً اقوال و آراء و عقاید و اشعار او را جمع آوری نموده. «۱۱»

بررسی اجمالی مصنّفات شیخ احمد:

۱ـ سوانح العشاق. که در جلد دوم به شرح آن خواهیم پرداخت.
۲ـ بحرالحقیقه، کتاب کوچکی است در حکم رسالهٔ عرفان نظری، که شیخ در آن از سیر و سفر روح سخن بمیان می‌آورد که ندای ارجعی حرکت شیخ در کتاب رساله الطیور که بعداً خواهد آمد سالک را از هفت وادی می‌گذراند ولی در این کتاب از هفت دریا عبور می‌دهد. مقدمه باین عبارات شروع می‌شود: حمد و ثنای مرپادشاه مشتاقان واله متحیران را که او آفریده ملکوت آسمان و زمین را و سرّ عارف را به کشف مشاهده بصیرت داد معدن دلش را به نورهای معرفت ضیاء ولایت داد... سپس شیخ نظر تازه‌ای ابراز می‌داد و آن اینست که روح قبل از اینکه با قالب بشری مسافر این جهان گردد یک سفر نزولی و صعودی را پیموده و این سفر دوم اوست که به هسئت بشری است. او در این مورد با استناد از آیهٔ میثاق می‌گوید: میثاقی در آن مجمع داد آن که ارواح بنی آدم را در مظالم لطف بداشته بود که ندای حقی بدان ارواح پدید آمد که گفت: **«الست بربکم»** و آن چنان بود که به هدایت خدای عز و جل و به ارادت او بود در مقام لطفشان داشته بود و با مشاهده شان خوکرده آن معانی را از راه مشاهده در روح مرکب کرد تا آنکه حضرت وی را هجرت افتاد. «نزول اول» پس ندا کرد که «نه منم خداوند تو» چون شناخته داشته بود هم به تعریف اول. جواب «بلی» گفت «صعود اول» و از غوغای بشریت در آن سفر بدان معنی عدیل نبود. اکنون او را سفری دیگر فرمودند تا آن سفر را هجرت افتاد تا بدین جوارح مر او را ولایتی باشد...»
بعد دربارهٔ این سفر سخن بمیان آورده لزوم وفای بعهد را یادآور شده و رابر ۴ وجه قرار داده که دوکسبی است که بینش و روش باشد و دوعطیتی که برش «برون» وکشش باشد و از هفت بحر باید بگذردکه عبارتند از:

۱ـ بحر اول معرفت است وگوهر وی یقین است.
۲ـ بحر دوم جلال است وگوهر وی حیرت است.
۳ـ بحر سوم وحدانیّت است وگوهر وی حیات است.
۴ـ بحر چهارم ربوبیّت است وگوهر وی لقاء است.
۵ـ بحر پنجم الوهیّت وگوهر وی رعایت است.
۶ـ بحر ششم جمال وگوهر وی رعایت است.
۷ـ بحر هفتم مشاهده وگوهر وی فقر است.

اما بباید دانست که مرد این بحر را چون بحر صورت نمی‌تواند بریدکه هرچه تحت قدم وی است محدث است بریدن این بحر مسافری است که حق سبحانه و تعالی به هر صفتی آثار خدائی خود را بر اوکشف گرداند و مر او را مستغرق آلاء و نعماء خودگرداند و عقل او را مغلوب تابش این کشف کند تا آن معانی که در مضمر است ناظر مشاهده حق گردد از حق بحق ناظر آید، عقل از آن ادراک معزول باشد... هزاران هزاران قافله را بصلای این حدیث از مکان عافیت بیرون آوردند تاکرا شاهد آن معانی گردانیدندکه هرکه گفت رسیدم آن از وی مسلم نیست که رسندگان مغلوب عقلندکه وصف توانندکرد...»
و بعد خواجه به شرح هر یک از این دریاها می پردازد و دربارهٔ مسافران بحر اول می‌گوید: آنها که سفر این بحر کردند به هر قدمی صدهزاران هزار جان اگر در قبض ایشان بودی بذل کردندی بشکرانهٔ این نعمت و دربارهٔ آنچه عایدشان می‌شود می‌گوید: اما در این بحر غواصی بایدکرد تا صدف یقین بکف آرد و از عدم صدف آن

درّی موجود آید...» اما در سفینه عنایش می‌باید نشست «اشاره به سفینه که حضرت خضر و موسی علیهم السلام نشستند و آنرا شکستند و اشاره به سفینهٔ نجات که اهل بیتند» و دیده دربار باش، لطافت می‌باید داشت، تا بار تصرف وی دیدهٔ وی را از رکن نگرداند. و سرانجام با این رباعی مطلب را تمام می‌کند.

این معرفت دوست عزیز است عزیز — زان محو زعارف خود تمییز
جان در سفر بحر فدا کن دل نیز — در دیدن در نکو نیاید هر چیز

بهمین ترتیب بحرهای دیگر بسیار زیبا با تشبیهات و استعارات و استفاده از آیات و احادیث بیان می‌کند او در این کتاب و دیگرکتابها به تأویل آیات می‌پردازد که برای نمونه آیاتی که شیخ در این کتاب به تأویل آیات می‌پردازد که برای نمونه آیاتی که شیخ در این کتاب به تأویل پرداخته می‌آوریم و نخست دلیل ضرورت تأویل را یادآور می‌شویم.

«چرا تأویل قرآن ضروری است»؟

قرآن کلام خداوند و حقّ اول است که در هر عالمی مطابق آن عالم ظهورکرده... و برای اینکه محیط و مشتمل بر همهٔ مراتب وجودات امکانیّه بنحو اتم و اکمل می باشد آنرا قرآن و جمع الجمع و حقیقت محمدیّه نامند و چون قرآن در این مقام که اول ظهورکلام الهی و مقام اطلاق او است ما فوق قوه و استعداد موجودات است و آسمان و زمین و زمینیان طاقت شنیدن آنرا ندارند از اینرو خداوند متعال کلام خود را از مقام اطلاق تنزل داده و در عالمی مطابق استعداد موجودات آن عالم ظاهرکرده تا بتوانند بشنوند و اول مرتبه که تنزل داد آنرا بپرده‌های عالم عقلی پوشانید و عقول را مصداق قرآن قرار داد سپس آنرا داده و تعینات نفوس را ضمیمهٔ خود تا نفوس کلیهٔ مصداق‌های آن واقع شوند آنگاه یکمرتبه پائین آورده وارد مرتبهٔ تعیّنات نوریهٔ مقداریه نمود و عالم مصداق آن واقع شدند. آنگاه آنرا بآخرین و ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجود در این عالم تنزل داد و بلباس حروف وگفتن و نوشتن و خط درآورد تا چشم وگوش افراد بشر طاقت آنرا داشته باشند... پس قرآن ظاهرکننده و بیان کنندهٔ هر چیز است و همه چیز در قرآن جمع است.

و تأویل عبادت است از رجوع دادن کلام الهی بمصادیق فوق الطبیعه و روحانی آن و چون کلام هنگام تنزل از مقامی عالی خود بر همهٔ مصادیق می‌گذرد از اینرو منطبق نمودن آنرا بر هریک از مراتب بطون ارجاع نامند. و چون قرآن دارای بطنی است «هفت بطن که هر بطنی خود دارای بطن است یا هفتاد بطن» لذا تفسیر و تأویل آن لازم است. اما تفسیر قرآن جایز نیست مگر با نص صریح و شناختن موارد تنزیل قرآن. لذا تفسیر محتاج بکسانی است که قرآن در خاندان آنها نازل شده ولی تأویل محتاج است باینکه انسان نمونهٔ مصداق‌های روحانی را که بطون قرآن است در وجود خود بیابد و از اینرو امام صادق ؈ فرمود: **«ان کتاب الله علی اربعه اشیاء العبارة و الاشارة واللطایف و الحقایق. فالعبارة للعوام. و الاشارة للخواصّ. واللطائف للاولیاء. والحقایق للانبیاء»** یعنی: کتاب خدا دارای چهار چیز است. عبارت و اشارت و لطائف و حقایق. عبارت برای عوام است و اشارت برای خواصّ و لطائف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء «۱۲».»

اما شیخ ابوالفتوح غزالی از زمرهٔ خواص «کسانیکه از ظاهرگذشته رو بباطن نهاده‌اندکه عرفا می‌باشند» بلکه از اولیاء «اقطاب از جمله اولیائند چه آنها بعالم غیب متصلند و مصداق‌های عالم کبیر را در عالم وجود خود می‌بینند» می‌باشد اشارت و لطائفی درک کرده و ارائه نموده. البته باطنیون و دیگر عرفا نیز بدین مهم پرداخته‌اند. اما باطنیون آنقدر در این طریق مبالغه کردند و راه افراط پیمودندکه معانی قریب و ظاهر را بکلی فراموش کرده و صرفاً بمعنای بعید اشارت و لطائفی در وجود خود بیابند لذا بسیاری اوقات دوچار وهم و خیال

شدند. و اما عرفا آنهائی که سلسلهٔ بیعت و طریقت خود را با ائمه هدی که ولایت مطلقه کلیّه داشتند متصل نمودند و از همان کأس علم نوشیدند اشارات و لطائف قرآنی که ارائه نمودند قابل قبول است. اگر چه یافته‌های هرکس برای خود او حجت است و لاغیر لیکن شیخ احمد چون قطب سلسله و جامع معقول و منقول و شریعت و طریقت و معرفت بود تأویلاتش شهودی و قابل قبول است.
و اما آیاتی که بتأویل آنها دست زد عبارتند از:
۱ـ آیهٔ حبّ : **«یحبّهم و یحبونه»** یعنی خدا ایشانرا دوست دارد و ایشان خدا را. قسمتی از آیهٔ ۵۹ سورهٔ مائده است در بحر الحقیقه عباراتی بسیار شاعرانه دراین باره آورده می‌گوید:... در حکم ارادت من که ترا خواستم و تو بخواست من مرا خواستی تعریف کردم تا مرا بشناختی و هدایت کردم تا به وحدانیت من بگرویدی و آن دوستی را خلعت توکردم تا مراد دوست داشتی.. اکنون من دوست تو و تو دوست منی «بحر الحقیقه ۲۲»
شیخ در همهٔ کتابهایش باین مضنون می‌پردازد بخصوص در سوانح که فصل اول سوانح را بدان آغاز می‌کند و همهٔ تاب پیرامون تأویل و تفسیر آنست و در بحر المحبه نیز بدان پرداخته «۱۳» و ما در شرح سوانح به تأویل بسیار زیبا و دقیق آن پرداخته و تأویلات او را بطور مفصل می‌آوریم.
۲ـ آیهٔ میثاق ۱۷۲ سورهٔ اعراف: **«و اذا خذربک من بنی آدم من ظهور هم و ذریتهم و اشهدهم علی نفسهم الست بربکم قالو بلی...»** یعنی و هنگامیکه پروردگار تو از بنی آدم از پشتهایشان فرزندانشان پیمان گرفت و ایشانرا بر نفس خودشان گواه گرفت آیا من پروردگار شما نیستم گفتند بلی...»
شیخ در فصل اول سوانح می‌گوید: روح در ازل بوجود آمد: **«اول ما خلق الله روحی – حدیث»** و در فصل ۲۸ می‌گوید فراق بالای وصال است و در بحر الحقیقه اساس عرفان نظری خود را بر این آیه گذاشته و برای روح دو سفر قائل است سفر اول که نزولی و صعودی داشته و سفر دوم سفر بشریت آنست که نزول داشته و صعودش را شیخ بیان می‌کند. دربارهٔ آن میثاق و سفر نزولی و صعودی شیخ در بحرالحقیقه در مقدمه مصنّف می‌گوید: «... ندای حقی بدان ارواح پدید آمدکه گفت الست بربکم و آن چنان بود که به هدایت خدای عز و جل و به ارادت او بود. در مقام لطفشان داشته بود و با مشاهده شان خوکرده آن معانی را درّ با قیمت گردانید و روح را صدف وی کرد. پس آن ندا کرد که: «منم خداوند تو» چون او را شناخته بود هم به تعریف او جواب «بلی» گفت و هیچ چیز از غوغای بشریت در آن سفر بدان معنی عدیل نبود اکنون او را سفری دیگر فرمودند تا آن صدف را هجرت افتاد تا بدین جوارح مر او را ولایتی باشد. «۱۴» و سرّ چون از صدف دور ماند و همّت از تصرف معزول ماند و دل از عبارت کن مقهور ماند در حکم آن انفراد از حد فردی ندای حقّی سماع کندکه یگانه باش مر پادشاه خود راکه مرا شریک نیست و من همان خواهم که روز میثاق ترا گفتم: «الست بربکم» و هدایت دادم ترا تا مرا «بلی» جواب گفتی خلعت من تراست. کمال محبت من مشاهدهٔ تست. و عنایت من سماع تست. نداری من منشور تست. وصال من راه تست. قرب من مشاهدهٔ تست. «۱۵»
۳ـ آیهٔ امانت: این نیز مانند آیهٔ حبّ و میثاق مورد استناد اکثر عرفا قرارگرفته و درباره امانت و چیستی آن بحث زیاد شده آیه این است: **«انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنا و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا.»** «احزاب- آیه ۷۲» یعنی: ما این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم پس از حمل آن خودداری ورزیده و از سنگینی و سختی بار امانت از هم شکافتند وانسان آنرا حمل کرد که او بسیار ظلم کننده و جاهل بود. شیخ در بحر چهارم که بحر ربوبیّت است می‌فرماید: «آن بلی گفتنش «آیه قبلی» قبول کردن این امانت بود که برکوهها و آسمانها و زمین عرضه کرد تحمل نتوانستندکردن. آن معانی انسان را قبول کرد و آن نه با قوت خود کرد اما پرورش لطف ربوبیت یافته بود و اظهار مشاهدهٔ او دیده

بدان بساط قدم تست بشریّت توبه محل زمین است او مر این را قبول نکرد وکوه بمنزلهٔ نظر تست و بدان نظر نیز قبول نکردی سرباز زنده‌ای، اینها آمدندکه اینهمه را با خود الفتی و مؤانستی بود، و ترا در این داشتن از امانت بیخودی می‌باید بود در متابعت آن معانی که روز میثاق آن امانت قبول کردی ظالم باشی اگر از متابعت او بیرون باشی جاهل باشی اگر سرّ آن معانی در نیابی اکنون پرستش نگاهداشت امانت است. «۱۶»

۴ـ آیه رجعت: «نفس مطمئنه» این اساس عرفان عملی را تشکیل می‌دهد در آثار عرفا دیده می‌شود آیه این است **«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»** «فجر- آیهٔ ۲۸» یعنی: ای نفس مطمئنه بسوی پروردگارت بازگرد که از خدایت خشنودی و خدا از تو خشنود است، پس داخل بندگانم گرد و به بهشتم وارد شو.

در مورد نفس امّاره و لوامه و مسوله و ملهمه و مطمئنه و راضیه باید به فرهنگ اصطلاحات عرفانی مراجعه کرد و در این زمینه تفسیرکشف الاسرار در تفسیر این آیه مطالب جالبی دارد و نیزکتاب. الفرق بین الصدر و القلب والفؤاد واللّب. تألیف حکیم ترمذی درباره مراتب نفس و قلب بسیار ارزنده است.

کلاً نفس مطمئنه نفسی است که تحت فرمان احکام رام گردد و کراهیتش به رضا مبدل گردد «۱۸» شیخ احمد در بحر الحقیقه در بحر اول معرفت است می‌گوید: «پس چون مرد بقا از حال خود دیده است از بقا کی تواند برخاست؟ ایشان بقا از بقای حق دیدند این بنزد ایشان فنا بود هرکه را بقاء بجان است «ارجعی» در حق وی درست نیاید در وقت نزاع آنها که زنده بحقند آن معانی با رب خویش انس و الفت داشته است اگر چه در دنیا بوده است دوست خود را شناخته است و در هر لحظه بدو بازگشته است چون وقت نزع باشد ندای ارجعی بدان معانی رسد بازگردد به خداوند خویش پس تا بارها راهی را نرفته باشد این اشارت را وقف نگردد. «۱۹»

۵ـ آیهٔ بخداگریختن: **«فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ»** «الذاریات – آیهٔ ۵۰» پس بسوی خدا بگریزید که من شما را از او بیم کننده آشکارم.

شیخ در دنبالهٔ شرح ارجعی که در آیهٔ بالا آمد می‌فرماید: پس این نداکه بیان شد از آن طریقین باز خوانندکه در دنیا **«ففروا الی الله»** نشان نتواندکردکه ازکدام طریق بحق گریخته است. «۲۰»

۶ـ یاعبادی: در قرآن کریم در دو مورد لفظ با محبت و دسوزانه یا عبادی آمده است. اولی در سورهٔ عنکبوت آیهٔ ۵۶ است که می‌فرماید:**«يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ»** یعنی: ای بندگان من که ایمان آورده‌اید همانا زمین من فراخ است پس مرا بپرستید. دومی در سورهٔ زمر آیه ۵۳ است که می‌فرماید: **«قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»** یعنی بگو ای بندگان من که بر خویش اسراف کردند از رحمت خدا نومید مشویدکه خدا همه گناهان شما را می‌آمرزد بدرستیکه اوست آمرزنده مهربان. شیخ در بحرالحقیقه در مضوع بحر چهارم که ربوبیت است «بر طبق حدیث العبودیه جوهره الربوبیه» بدینصورت تأویل کرده است:

چهارمین دریا دریای ربوبیت است و ربوبیت اظهار خدائی است و مظهر آن باطن عبد است از پرتو این اظهار نظر مسافر از دید مقامات دل باز می‌ماند و سرّ وی صفا مییابد و ناظر تابش می‌شود اما باز این دید را از وی می‌گیرند تا از خود بیخود و بیخبرگردد و در کوی بندگی حیران شود در این حالت این مرد را صاحب تجربه گویند. چه گوهر حقیقت را به چشم سر دید است نه با چشم صورت و باظهار خدائی علم یافته و به سرّ خطاب «یا عبادی» بیناگشته و دریافته است که چه عزو منزلتی خداوند به وی داده است که او بندهٔ خود خوانده است.

از پرتو این اضافات و معرفت، بدان است که روح از هر بندی آزاد می‌شود و بندهٔ حق می‌گردد و البته بهمین دلیل بود که روز میثاق به ندای **«الست بربکم»** پاسخ «بلی» گفت و لذا قبول امانتی کرد که کوهها که بمنزلهٔ

مرادات اوست و آسمانها که بمنزلهٔ اوست و زمین که بمنزلهٔ بشریت اوست از قبول آن سرباز زدند. این عزت و شرف صدف بحر ربوبیت است و دری که در صدف عزّ مضمر است گوهر بقا است «۲۱»
۷ـ **«صمّ بکم عمی فهم لا یعقلون»** «بقره – آیه ۱۷۲» یعنی: آنان کر و گنگ وکورند و به خرد در نمی‌یابد. خواجه احمد در تأویل این آیه در بحر الحقیقه در بحر سوّم وحدانیت می‌نویسد: بدان حضرت دل شکسته و با نیاز این را خوانندکه هیچ چیز را در دل وی منزل نمانده است نابینائی همت وی را بود وکری سر وگنگی دل وی را بود **«صمّ بکم عمی فهم لایعقلون»** در حق این چنین محّ بود که این محّب را مدل خوانندکه دلیل دوست باشد نه دلیل جز دوست، در دوستی محب را ذّل است. «۲۲»
۸ـ در بحر الحقیقه بسیاری را بر سبیل اشاره در مراتب عرفان نظری و عملی بیان داشته از جمله در بحر هفتم می‌فرماید: پس پادشاها گفته‌ای که نیکوئی مرا با بندگان بگوئید این عبارت ترجمهٔ آیهٔ ۱۱ سورهٔ والضحی است که می‌فرماید: **«و اما بنعم ربک فحدّث»** و در تأویل آن می‌گوید: اکنون کلمه‌ای گفته شد و به رمز و اشارت، آن علوم مشاهده را وصف نتوان کرد جز عالم را مرد عالم بایدکه چون بدان نعمتش رسانند بدانندکه حق با وی چه کرد و آداب آن نگه تواند داشت که جاهل بی‌ادب بود و احکام و ارکان هر مقامی نداند چون این عملش نباشد آن نعمت نیابد سرّ این علم کی کشف گردد. «۲۳»
۹ـ حیات طیبه. اشاره‌ای است به آیهٔ ۹۹ سورهٔ نحل که می‌فرماید: **«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ »** یعنی هرکه کار شایسته‌ای کند و او مؤمن باشد پس زندگی پاکیزه باو دهیم و جزا دهیم ایشانرا مزدشان بهتر از آنچه می‌کردند.
شیخ در بحر هفتم که بحر مشاهده است می‌گوید: اما بباید دانست هرکه را مشاهدهٔ حق به سرّکشف گردد وی حیات یابد..
وی را زنده خوانند و آن زندگانی آنست که پاکیزه حیات باشد طیبه آنرا خوانند و هرکه را بدین نعمت سزاوار کنند صدهزار نور مقدمه راه اوکنند و از حّس بگذرانندکه بی آن نور پاکی وی را حکم نکنند. «۲۴»
و بعد دربارهٔ نورها که بحث بحر هفتم بحر مشاهده و مؤید حیات طیبه است و سخن بمیان آورده ۱۵ نور یاد می‌کندکه عبارتند از: ۱ـ نور هدایت ۲ـ نور عنایت ۳ـ نور «استقامت» «۲۵» ۴ـ نور معرفت ۵ـ نور وصال ۶ـ نور یقین ۷ـ نور صدق ۸ـ نور رعایت ۹ـ نور انابت ۱۰ـ نور اجابت ۱۱ـ نور لطافت ۱۲ـ نور سعادت ۱۳ـ نور وحدانیت ۱۴ـ نور جلال ۱۵ـ نور عظمت. «۲۶»
۱۰ـ علاوه بر آیات فوق از دهها آیهٔ دیگر بطور مستقیم یا غیر مستقیم در بحرالحقیقه بهره جسته و پایه‌های عرفان نظری خود را محکم کرده و نیز دربارهٔ اسرار و رموز اصول شریعت و عبادت واحکام مطالب جالبی بیان داشته اما هر یکی را سرّیست: پنج نمازش فرمودند تا با حضور تمام علی الدوام در این پنج وقت تحریم آن معانی را قیام آردکه امانت قبول کرده است و بعد از آن در حکم آن باید بود تا کلمهٔ یا عبادی را استعمال کرده باشد... و دربارهٔ روزه می‌گوید: اما روز و سال خاصیگیان حق مشاهده حق است... از درون ماهی نهادندکه آن را ماه محبت گویند و آن اقبال آفتاب دوستی است... و سپس به ترتیب پس از ماه مشاهده که ماه صیام باشد. و دربارهٔ زکوة می‌گوید: اکنون برگرفتن ایشان از هر دو عالم زکات دادن است... و غسل وی آن است که بهیچ چیز التفات نکند تا یک نظر باقیست حکم جنایت دارد پس آفتاب معرفت حکم جنابت از او برگیرد تا ناظر حق گردد نه ناظر خلق... و حج این طایفه آنست که اسباب بیخودی سازند و بر غیب ارادت نشینند، و محل تسلیم راست کنند، زاد و راحلهٔ خویش معرفت حق بینند، و راه دلیل از سارقات مرادات خود مهیا بینند، در بادیهٔ دوستی درآیند و در عرفات همت خویش سر سرّ خود بینند به سنگ اندازان حرم دنیا و عقبی و خلق را بیندازند و از

هرچه نصیب خود است به تیغ صدق قربان نند پس به‌گرد همّت طواف‌کنند پس مناجات‌کنندکه پادشاها اگر چه همت بلند است و سرّ صفای دل به دوستی آراسته است اینها دیگرند و تو دیگر. «۲۷».
شیخ درباره شهید و شاهد عباراتی بسیار جالب آورده می‌گوید: آنرا که جمال است شهید حق است زیرا که شهیدی وی مشاهدهٔ حق است.
۳ـ رسالة الطیوریا داستان مرغان. این رساله با وجود اختصارکه در حدّ یک مقالهٔ عرفانی است شامل یک طرح کلی از عرفان نظری و عملی است. دربارهٔ تشبه انسان به پرندگان بایدگفت صرفنظر از آثاری‌که در نقاشی‌های عصر حجر از پرندگان مشهود است‌که بیانگر رابطهٔ انسان با طبیعت و میل پرواز می‌باشد از دوران‌کشاورزی نیز افسانه‌های بسیار دربارهٔ شخصیت سمبولیکی پرندگان در ادیان هند و ایرانی و اروپائی مظهر تجلیات مزدائی بوده بصورتهای‌گوناگون ظهور سمبولیک داشته‌اند در اساطیر زردشتی پرندگان افسانه آمیز بسیاری دیده می‌شود از جمله «سئن یا سیمرغ» که پرهای‌گسترده‌اش به ابر فراخی می‌ماند و از آب‌کوهساران لبریز است سیمرغ بر فراز درخت «گئوگرن» و درخت عقاب و درخت داروهای نیک و حاوی تخم‌کلیه روئیدنی‌ها در میان دریای «فراخکرت» مسکن دارد وقتی از درخت بپرواز در می‌آید هزار شاخه گئوگرن بزمین می‌ریزد و هنگامی‌که بر فراز درخت فرود می‌آید هزار شاخه را می‌شکند و تخم موجود در آنها را بهر سو پراکنده می‌سازد. «۲۸»
همین سیمرغ که مظهر عظمت، قدرت، حیات، نیکی و قهر است در داستان شاهنامه مظهر ربوبیت و علم و حکمت و لطف است نسبت به زال و رستم با پر سیمرغ زخم رودابه را می‌بندد و رستم با پر سیمرغ شفا می‌یابد ضمناً نسبت بدشمنان آنها مظهر قر و غضب است.
در اساطیر ایرانی علاوه بر شاهین‌که ذکر شد از پرندهٔ نیرومند دیگری بنام «کم رش» نام برده می‌شود و اگر سیمرغ در میان نبود بلاشک مقام شاهی پرندگان بو می‌رسد این پرنده بر فراز بلندترین‌کوههای بلند به پرواز در می‌آید و غیر ایرانیان را مانند پرنده‌ای‌که دانه از زمین جمع می‌کند بمنقار می‌کشد. «۲۹»
و این داستان شبیهٔ پرندگان ابابیل است‌که در قرآن‌کریم آمده است پس این پرنده سمبل عنایت خاص و رحیمیت است‌که به مؤمنان تعلق می‌گیرد...
مرغ دیگر «وارغن» «شاهین» است‌که تیز پرترین مرغان است و یکی از تجلیات در شرغن «پیروزی» بوده پیکی است بین خورشید و میثر «فرشتهٔ فروغ» و آن پرندهٔ سحرآمیزی است و نیروی اسرار آمیز در اختیار دارد و در واقع همین مرغ است‌که به زال‌کمک می‌کند ولی فردوسی به سیمرغ نسبت داده. «۳۰»
ماحصل‌کلام اینکه نقشی راکه پرندگان در فرود آوردن سروش آسمانی در آئین زرتشت بازی می‌کنند بعنوان شخصیت نمونه‌ای و سمبولیکی در ادبیات فارسی و حکمت و عرفان اسلامی وارد شده مثلاً سیمرغ بعنوان مظهر عقل‌کل آمده و عرغان دیگر هم مقامی‌که بی‌مشابهت با وظاف آنها در آئین مزدیستا نیست پیدا می‌کنند. این تصور سمبولیکی پرندگان در ریگ ودا آمده خورشید، آتش، زمین، گیاه مخدر و سکر آور «سوم» بشکل پرنده از آنها نام برده شده.
در اساطیر ایسلندی «اودین» بشکل عقابی بسوی قلمرو خدایان می‌رود. «۳۱» در افسانهٔ خدایان یونان و رم هم ژوپیتر بشکل‌کبوتر و باز در می‌اید و مغز پرومته را عقاب‌ها در می‌اورند. «۳۲» در داستان هزار و یک شب هم از مرغی بنام رخ نام برده شده. علت توجه مردم به این اسطوره‌ها یکی توجه به سیر طبیعی‌کاملی است علت دیگر آنست‌که در دوران ابتدائی پرندگان مفید و مضر بسیاری بشر را احاطه‌کرده بودندکه تعطیل انسانها در علت وجودی آنها موجب می‌شدکه آنها را موجودی ماوراً طبیعی و یا حامل امور ماوراء طبیعت و مظاهر ارباب انواع بدانند. البته عنصر خیال در پرواز انسان‌که چون پرندگان بپرواز آید و بعد مکان را چه بظاهر و چه

باطن از بین برد، عامل مهمی در این نمونه پردازی و سمبل سازی بیوده است چنانکه پارمیندس هم بر مرکبی بالدار می‌نشیند و خامه شب «هجران – دوری و کثرت» راترک گفته به سوی روشنائی می‌رود «۳۳» و افلاطون نیز در مکالمه «فایدروس» این تمثیل را آورده و روح را به ارابه ران و اسب بالدار تشبیه کرده. «۳۴» این مرحله که دوران تکامل فکری بشر است انسان بجای خدایان وارباب انواع می‌نشیند بجای اینکه آنها پرواز کنند انسان پرواز می‌کند لذا می‌بینیم که در توراة و قرآن این انسان است که زبان پرندگان را می‌فهمد و آنها را در خدمت می‌آورد چنانکه در قرآن کریم درباره حضرت سلیمان علیه السلام می‌فرماید: **«و ورث سلیمان داود و قال یا ایها الناس علمنا منطق الطیر و اوتینا من کلّ شئی انّ هذا الهوالفضل المبین»** «نمل آیۀ ۱۶»یعنی: و سلیمان وارث داود شد و گفت ای مردمان آموختند ما را نطق پرنده و همه چیز بما داده شد و این مزیتی آشکار است. نطق پرنده می‌تواند درک سخنان پرندگان یا زبان احساس و حال آنان و یا شخصیت تمثیلی آنان و مظهر انسان‌هایی باشدکه در قفس این جهان در بند طبیعت: لذا شیخ احمد در سوانح و رساله عینیه و پند نامه و این رسالۀ روح را به مرغی تشبیۀ می‌کندکه در قفس تن اسیر است.

پس زبان مرغان زبان سالکان است زیرا سالکان راه سیمرغ «حقیقت مطلق و عقل کل و جان جهان و سلطان عالم» هرکدام پروازهاسی دارندکه تحت عنوان فرشتگانی که ۲ یا ۳ یا ۴ بال دارند در قرآن توصیف شده چه هرکه بمقام ملکیت برسد یا با دوبال شریعت و طریقت یا حقیقت و معرفت و امثال این موارد مالکیت در وجود داشته و با همین بالهای عشق و معرفت و شریعت و طریقت و حقیقت و غیره بود تا بر دوست بالا رفت پس مرغ کنایه از روح است و زبان مرغ زبان روح و پرواز مرغ پرواز روح و توقف مرغ سرگرمی او بدانه‌های لذات و تعلقات است و منظور از قفس جسم و عالم طبیعت و سیمرغ همان حقیقت مطلق و عقل کلّ و جان جهان و احدیت مطلق است که کثرات از آن زاید.

و اما همانطورکه ذکر شد در عالم اسلام کسانی که باین تمثیل تمسک جسته و آنرا بنحو عالی ذکرکرده‌اند نخست ابن سینا در رساله الطیر: روح را به مرغی تشبیه می‌کند و حدیث نفس را ر پرواز این مرغ بیان می‌کند او با استفاده از داستان حمامه مطوقه «کبوتر طوق‌دار» که درکلیله دمنه آمده و از حکایات سمبولیکی هند است حرکت مرغ روح خود را چنین ترسیم می‌کند: مرغ روح او در میان گله‌ای از مرغان در دام صیادگرفتار می‌شود و سپس با دیدن جماعتی از مرغان آزاد به یاد روزهای خوش گذشتۀ خویش می‌فتد و آنگاه با یاری آن مرغان آزاد از قفس بیرون می‌آید و بهمراهی آنها از راههای دراز و بیابانها و منزلها وکوهها به سختی عبور می‌کند و سرانجام بشهر پادشاه می‌رسد و به فیض دیدار نائل می‌شود.

غیر از ابوعلی سینا گر چه در آثار عرفا به طیر و پرواز آنها اشاره شده اولین کسی که به شیوه عرفانی وبهتر و کاملتر از ابوعلی سینا به پرواز طیور بعنوان پرواز روح توجه و رساله‌ای در این مورد نوشته ابوحامد محمد غزالی است و پس از وی شیخ احمدکه با استفادۀ کامل از آن رسالة الطیور «زبان مرغان» خود را بزبان فارسی بسیار شیوا عرضه می‌کند «آقای مجاهد معتقد است که رسالۀ عربی و فارسی هر دو از شیخ احمد است» گر چه وی در سوانح و عینیه و پندنامه هم روح را به مرغی تشبیه کرده و خصوصیات آنرا بر شمرده ولی شرح سفر را بازگو نمی‌کند مثلاً در سوانح می‌گوید: او مرغ خود است و آشیان خود... الخ «در شرح سوانح می‌آوریم» در تازیانۀ سلوک می‌گوید اگر مرغ جان آشنا باشد چون اواز جلیل: **«ارجعی الی ربک»** بشنود پروازگیرد و بلندتر جای بنشیند. «۳۵» در وصیت نامه می‌گوید: «چون طبل باز ارجعی فرو کوبند و بدست ملک الموت از قفس بر کشند او مرغ شده است پر وبال بزند و بافق غیب فرو شود «۳۶»

و اما شیخ در این رساله با شرح سفر مرغان اهّم مسائل عرفان عملی را بطور خلاصه و داستانی بیان کرده... که همان مورد استفاده شیخ عطار واقع گردید و منطق الطیرکه یکی از شاهکارهای ادبی و عرفانی است پدیده آورده است بعلاوه شیخ اشراق در رساله طیر در این باره داد سخن داده و در مقالات شمس تبریزی هم پروازبسوی سیمرغ آمده. گر چه شیخ روزبهان در عبهرالعاشقین و شیخ شهاب الدین سهروردی و شمس مولوی به ذکر پرندهٔ روح پرداخته‌اند ولی هیچکدام چون منطق الطیرکامل نیست.

شیخ در آغاز این سفر روحانی می‌گوید: اگر چه مرغان بسیار بودند خوی و سرشت و آواز ایشان مختلف بود و هر یک از ایشان راکشش به آشیانه دگر و منزلگاه دیگر بود همگنان اتفاق کردندکه ما را لابد پادشاهی بایدکه به هر وقت بدرگاه وی رویم و حاجت خویش بر وی عرضه داریم. پس اتفاق کردندکه هیچکس را کلاه مملکت و تخت پادشاهی زیبنده‌تر نیست... و در آخر ان می‌گوید: والحمدللّه رب العالمین الصلوة والسّلام علی سیدالمرسلین محمد و آله اجمعین.

۴ـ رساله عینیه. این رساله در واقع نامه‌ای است که شیخ احمد غزالی به شاگرد و مرید خاص خود عین القضاه همدانی می‌نویسد: از اینرو بنام «مکتوب احمد غزالی به عین القضاه همدانی» معروف است و درباره سلوک و اصول مبانی سلوک مشخص شده به نام «تازیانه سلوک» معروف گشته! «۳۷»

جامی در نفحات بمناسبت اسم عین القضاة این رساله را عینیه نا نهاده می گوید: مراسلات و مکاتبات میان او «عین القضاة» و شیخ احمد غزالی قدس سره بسیار است و از آن جمله است رساله عینیه که شیخ احمد به وی نوشته که در فصاحت و بلاغت توان گفت او را نظیری نیست «۳۸». این رساله را نخستین بار مرحوم نصراللّه تقوی تحت نان تازیانه سلوک عرضه نمود. بار دوم آقای دکتر احمد مجاهد در مجموعه آثار با تصحیحات عالمانه خود معرفی نمود. آنچه بطور خلاصه میتوان گفت اینکه همانطورکه رساله الطیور ابوحامد غزالی که به عربی است مأخذ رسالة الطیور شیخ احمد غزالی است «بنا بعقیده آقای مجاهد باحتمال قوی هر دو متن از شیخ احمد است» این رساله «عینیه» با نصیحت نامه ابوحامد از نظر مضمون و محتوی بسیار نزدیک است تنها تفاوتی که دارد این است که ابوحامد محمد طبق شیوه عالمانه و فقیهانه و عارفانه خود سخن گفته و به مسائل ظاهر اهمیت بیشتر داده ولی شیخ احمد به اصول طریقت و لبّ و معنی پرداخته و جنبه‌های طریقتی را اهمیت بخشیده. اختلاف دیگر قلم سلیس و روان شیخ احمد است گر چه او در این رساله به تکلف ممدوح گرائیده است آغاز این رساله این است: **«سلام اللّه تعالی علی الولد الاعز عین القضاة و رحمه اللّه و برکاته. قال اللّه تعالی: ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا...»** و سپس با آوردن آیات و احادیث و ضرب المثل عربی و بیتی بزبان عربی می‌گوید: اگر نه انستی که سینه آن خلاصه عصر ایده اللّه بالطاعه تأیید ربانی منشرح است... این تصدیخ ندادی و سر این رازنامه نگشادی، چه طعم سخن حق گویان در کام هواپرستان تلخ است... و محبت حقگویان نوریست که شکوفه هر درختی نیاید، و نوریست که جز در مشکات متعرضان نفحات قدم نتابد

هر دلشده‌ای شعر دلاویز نگوید هر گمشده‌ای راه خرابات نپوید

و سپس به موعظه می‌پردازد و شاگرد خویش را به یاد خدا و توجه بآخرت می‌خواند و حکایت دختر عمر بن عبدالعزیز و حجاج بن یوسف و پادشاه پسر مرده و عابد بنی اسرائیل را اورده بآیات و احادیث و اقوال عرفا آنرا مزین نموده دل را بیدار و خرد را هشیار می‌سازد و از مراحل سلوک و محبت و عشق سخن بمیان می‌اورد می گوید: هر جا که محبت است شکایت نیست و هر جا که خوف است دلیری نیست و هر جا که وصلست

فراغت نیست... و از علم و معرفت سخن بمیان آورده و می‌گوید: معرفت ثمره علم است و آشنائی ثمره صحبت، عبارت جای دیگر است وکار جای دیگر. و سپس از توبه و سحر خیزی و تهجد و اشک ندامت سخن بمیان اورده می‌گیود: هرکه مست الست نیست او را خمار شکن «بلیٰ» سود ندارد... و آنقدر در آوردن آیات و احادیث وکلمات بزرگان به زبان عربی اصرار می‌ورزد که عبارات فارسی در میان مجموعه آن عبارات چون ماه می‌درخشید و با سلاست کامل دلها را جذب می‌کند و سرانجام می‌گوید: آبادانی عالم به چهارکس است عالمی که بعلم کارکند، و جاهلی که از آموختن ننگ ندارد و توانگری که حق مال به شرع بگذارد و درویشی که آخرت بدنیا نفروشد.

شب رفت و حدیث ما بپایان نرسید   شب را چه گنه حدیث ما بود دراز

یوم الاحد ۱۸ رمضان «۳۹».

۵ـ نامه‌های شیخ غزالی به عین القضاه. آقای دکتر احمد مجاهد در مجموعه آثار هفت نامه را که از نسخه بفرد «مراد متلا» تهیه کرده نام میبرد و یادآور می‌شود که بعضی نموده و ناقص است.

مضمون نامه‌ها جوابیست که در پاسخ پنج سؤال و پنج واقعه «رویا» که شاگدش از او درخواست نموده نوشته است «۴۰». و چون نوع سؤال و جواب از اهم مسائل عرفان نظری و مشحون از آیات و احادیث است در مجلدات بعد انشاء اللّه به شرح آن خواهیم پرداخت برای مثال شیخ درباره خواب می‌گوید: ای عزیز مقصود از اینهمه آنست که هر چه آدمی در خواب بیند حقایق مطالعه می‌کند در لوح محفوظ بی‌صور، آن حقایق را اقسامست، بعضی را در این عالم مثال نبود و هوالاکثر و بعضی را بود... «۴۱».

۶ـ «وصیت «پندنامه‌ها» رساله که وصیت که در واقع پند شیخ است به مریدش عین القضاه و سایر مریدان آقای مجاهد در مجموعه آثار آورده وصیت اول بسیار پیچیده و مجمل و حاوی مسائل عرفان عملی است مثلاً می‌فرماید: اگر دل یا وقت، یا غیب یا ذکر یا نقدی در حجاب افتد سه ورد باید. یکی آنچه دوست دارد از مأکولات ساختن تا حد چهل بار و ناخوردن و به خداوندان دل دادن. دوم بر دوام بر سر وضو و غسل و سکوت و مراجعه و تفرید واعزال و انزوا بودن. سیم هر شب هزار بار **لا اله الا اللّه** گفتن به مدی تمام لابدکه گم شده را باز یابد به وعده کریم «۴۲».

وصیت دوم با انشائی ساده‌تر است و آنهم در مسائل عرفان عملی و سیر و سلوک است. مثلاً می‌فرماید: ای عزیز من بدوام ذکر مشغول باش که همه سعادتها آنجا یافته‌اند انبیاء علیهم السلام «۴۳».

آقای احمد مجاهد علاوه بر شش رساله فوق روح، اشعار فارسی و اقوال و آرائی را از آثار او شمرده ولی چون هیچکدام مستقل نیست انشاءاللّه شرح آنها را تحت عنوان «اندیشه‌های غزالی» در مجلدات بعدی می‌آوریم علاوه بر آثار فارسی آثار زیر به شیخ احمد نسبت داده شده «۴۴».

۱ـ **الذخیره فی العلم البصیره** به عربی که قطعاً از شیخ است و در طبقات الشافعیه به وی نسبت داده شده.

۲ـ الترجید فی کلمه التوحید به عربی و در تفسیرکلمه **لا اله الا اللّه** «۵۴»

۳ـ **بحر المحبه فی اسرار الموده** که تفسیر یوسف است که آقای میرزا ابوالحسن فقیهی به فارسی ترجمه کرده و خود مطالبی بآن افزوده چنانکه گاه عقاید مترجم با مئلف درهم آمیخته شده و ما در مجلدات بعدی ترجمه آنرا با تطبیق با سایر تفسیرهای عرفانی سوره یوسف در یک جا می‌آوریم انشاءاللّه ولی انتساب آن به شیخ کاملا قطعی نیست.

۴ـ **لباب الاحیاء** که خلاصه احیاء علوم الدین است که قبلاً بیان شد «۴۶».

۵- **سر الاسرار فی کشف الانوار.**

۶- **فرح الاسماء.**

۷- **لطائف الفکر.**

۸- **مجالس الغزالیه** که قبلاً درباره آن صحبت شد.

۹- **مختصر السوه فی الخلوه.**

۱۰- **منهج الالباب.**

۱۱- **میمونه** در سیر و سلوک.

۱۲- **نتایج الخلوه و لوایح الجلوه.**

۱۳- **بوارق الالماع فی الرد من یحرم السماع بالاجماع** که درباره سماع نوشته شده و به شیخ نسبت داده‌اند ولی انتساب باو صحیح بنظر نمی‌رسد.

البته درباره انتساب همه این آثار به شیخ احمد بعضی تردیدکرده‌اند و باید تحقیقات جامعی صورت گیرد در خاتمه این مبحث تصویری کلی از چگونگی خصوصیت ادبی آثار شیخ ارائه می‌دهیم.

شیخ احمد غزالی و چگونگی نثر و نظم او.

شیخ احمد بعلت حسن صورت و سیرت زیبائی دوستی بسیار، آثارش بقدری زیبا و فصیح و بلیغ است که الحق از آثار بقدری زیبا و فصیح و بلیغ است که الحق از آثارگرانبهای ادب فارسی است. او از آنرو جمال الاسلام لقب یافت که وجودش مظهر جمال و آئینه دلدار شده و آثارش شعاع خورشید جمال بوده است که دلها را منور می‌کند و جانها را می‌سوزاند و آتش در جان می‌زند. او در شعر عربی سوز و ساز منصور و ابن فارض را دارد و آنچنان حسن مضمون و لطافت بیان و تشبیهات و استعارات جاندارگذشته با خود بوی عطر و یاسمین و سنبل آورده است که انشاء اللّه در مجلدات بعدی با شرح بیشتر خواهد آمد.

و اما نثر غزالی دریائی است پر موج و نظمش دریائی است آرام هرکه در آن دریا رود هزاران گوهر حقیقت از صدفهای رنگارنگ استعارات و تشبیهات و احادیث و امثله بیرون کشد. شاید بتوان گفت در نثر با خواجه عبدالله انصاری، عین القضاه همدانی، عراقی و روزبهان بقلی همپایه و در اوج عظمت است «سوانح» شیخ احمد قله مرتفعی است که کمترکسی بدان دسترسی یافته پر از رموز و اشارات و تعبیرات و اصطلاحات سمبلیکی است که بعنوان اشاره آمده است، و سنائی بسیاری از آن اصطلاحات و تعبیرات را با وجهی نیکو آورده آنچنانکه برخی گمان کرده‌اندکه او بنیان گذار افکار و اصطلاحات صوفیانه در شعر است. اما آئینه تمام نمای شیخ شاگردش عین القضاه است که آثارش جلوه جمال نثر شیخ احمد را دارد و لوایح او تقلید عالمانه و عارفانه و مبتکرانه سوانح است، عطار هم در طرح منطق الطیرکه اثر جاودانه عرفان عملی است رساله الطیور بهره جسته و مجمل را به تفضیل کشیده. حمید الدین ناگوری «۶۴۳ه» هم در هند «لوایح» خویش را به تقلید از سوانح نوشت، عراقی تحت تأثیر تصوف عاشقانه و اشارت سوانح، «لمعات» خویش را بر همان سبک برشته تحریرکشیده عزالدین کاشانی «سوانح» را بنظم آورده و نام آنرا «مثنوی کنوز الاسرار و رموز الاحراز» نهاده، بعلاوه صدرالدین قونوی درکتاب تبصره المبتدی شیخ را تمجید نموده نجم الدین رازی در مرصاد العباد اشعاری از سوانح شیخ نقل کرده و مولوی و حافظ و اوحدی و دهها صوفی و عاشق و شاعر از مضامین حسن و غیرت و ملامت و دیگر سوژه‌ها و نوع نگرش او در مسأله وحدت عشق و عاشق و معشوق و مطلقیت و غیره بهره جسته‌اند.

اما در نظم فارسی. چون شیخ احمد به عظمت معنی توجه داشته، گهگاه بر قامت زیبای حقایق لباسی دست دوم پوشانده زیرا او عارف بوده نه شاعر و شعرش تنها حال بوده و از قال نشانی نداشته و لفظ هر چه بوده در خدمت معنی و مقصود قرار داشته چنانکه مولوی گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

او چنین بود ولی چون مثنوی و دیوان کبیر مولوی دریاست هر موجی در آن و هر جزر و مدی بر آن طبیعی و شایسته و بایسته است ولی رباعیات و تک بیتی‌های شیخ استخری را ماندکه هرگونه موج و جزر و مد بر آن نابایست و ناشایست.

اما سوژه‌های شعر شیخ هم همچون نثرش ضمن بیان رمزی و سمبلیکی و بطور اشاره است و عموماق موضوعاتی چون حسن، عشق، شراب می، وصال، هجران، دوست، جان، دلبر، عاشق، معشوق، دیده، دیدار و آنچه میان عاشق و معشوق رود می‌باشد و با رباعیات خواجه عبداللّه انصاری و شیخ ابو سعید ابوالخیر و عین

القضاه و مولوی و عراقی از نظر معنی و متوی هم سنگ، ولی از نظر قالب گاهی فروتر است و اینک چند نمونه از اشعاری که مسلماً از شیخ است از میان بیش از صد بیت شعری که به وی نسبت داده‌اند ولی قطعی نیست، برگزیده‌ایم گرچه در بخش سوم ضمن شرح سوانح خواهید دید:

۱ـ غزلی است که عین القضاه در تمهیدات به شیخ نسبت داده و آن اینست:

ای خدا آئینه روی جمالت این دل است — جان ما برگ گلست و عشق تو چون بلبل است

در جمال نور تو خود را ببینم بی‌وجود — پس درین عالم مراد هر یکی خود حاصل است

در ازل موجود بودم سایه مر نور ترا — در ابد هم شرب یکتائی که ما را منزل است

عاشقان در عالم ق و حروف نون و ط — همنشینان خدا پس این مقام اول است

گرهمی خواهی که دانی کاین چه حالست وکجاست — در درون دو جهان آنجا که شهر بابل است

از مراد خود برون آی و مراد دوست گیر — کاین چنین کس پیش محبوبان نجیب و عاقل است

در نهاد تو همی محجوب ماند زین همه — خاک بادابرسرت کاین کارتوبس مشکل است«۵۰»

اما از رباعیاتی که قطعاً از شیخ احمد غزالی است و خودش در فصل هیجدهم سوانح تصریح کرده که: «من گفته‌ام بروز جوانی»

تا جام نمای بر دست من است — ازروی خرد چرخ برین پست من است

تا کعبه نیست قبله هست من است — واندر ره ما شیوه سودائی به «۵۱»

و ما در شرح آثار شیخ در بخش سوم «جلد دوّم» که شرح سوانح است و نیز در مجلدات بعدی اشعار متعلق و یا منسوب به شیخ را با شرح آن می‌آوریم.

انشاءاللّه.

تعلیقات فصل هشتم

۱ـ طبقات شافعیه ج ۴ ص ۵۴.
۲ـ التدوین ص ۸۱.
۳ـ نفحات الانس ص ۳۷۵.
۴ـ روضات الجنان ج ۲ ص ۳۴۲.
۵ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۳۴۲.
۶ـ وفیات الاعیان.
۷ـ طبقات الشافعیه ج ۴.
۸ـ لمعات ص ۲ نفحات الانس ص ۳۷۴.
۹ـ جواهر الاسرار ص ۱۵۷.
۱۰ـ مقدمه کنوز الاسرار- هفت اقلیم ج ۲ ص ۱۹۵- عرفات العاشقین ص ۳۱- ریاض السیاحه ص ۲۴۹.
۱۱ـ مجموعه آثار احمد غزالی تألیف دکتر مجاهد.
۱۲ـ کلیه مطالب این قسمت از مقدمه تفسیر بیان السعاده تألیف حضرت سلطانعلیشاه قدس سره و ترجمه مقدمه تحت عنوان رهنمای سعادت تألیف حضرت سلطان حسین تابنده رضاعیشاه ص ۹۴ تا ۹۸ اخذ شده.
۱۳ـ بحر الحقیقه تصحیح پور جوادی ص ۲۲.
۱۴ـ بحر الحقیقه «ت - پ» ص ۱ ۲.
۱۵ـ بحر الحقیقه «ت - پ» ص ۳۸.
۱۶ـ بحر الحقیقه «ت - پ» ص ۴۶ و ۴۷.
۱۷ـ صالحیه تالیف مرحوم حاج ملا علی نورعلیشاه ثانی.
۱۸ـ مصباح الهدایه ص ۸۴.
۱۹ـ بحر الحقیقه ص ۱۸.
۲۰ـ بحر الحقیقه ص ۱۸.
۲۱ـ بحر الحقیقه ص ۱۴و ۱۵.
۲۲ـ بحر الحقیقه ص ۴۰.
۲۳- بحر الحقیقه ص ۷۳.
۲۴ـ بحر الحقیقه ص ۷۳.
۲۵ـ نام این نور در کتاب نیامده ولی چون گفته است در آن استقامت باید و مهذب گردد نور استقامت ذکر کردیم.
۲۶- بحر الحقیقه ص ۷۴تا ۷۷.
۲۷- بحر الحقیقه ص ۴۸- ۵۱.

۲۸ـ اساطیرایرانی تالیف کارنوی ترجمه دکتر احمد طباطبائی- فرانکلین- تبریز ص ۴۶.
۲۹ـ همان مآخذ بالا ص ۴۶ و ۴۷.
۳۰ـ ایضاً مأخذ بالا ص ۴۷.
۳۱- ایضاً مأخذ بالا ص ۴۹.
۳۲ـ افسانه خدایان. شجاع الدین شفا.
۳۳ـ نخستین فیلسوفان یونان تالیف شرف الدین خراسانی ص ۲۸۴ بنقل از مقدمه آقای پورجودای بر داستان مرغان ص ۶.
۳۴ـ مجموعه آثار افلاطون ترجمه دکتر محمدحسن لطفی ج ۲ ص ۱۹۰ «تهران ۱۳۵۰»
۳۵ـ تازیانه سلوک ص ۲۴.
۳۶ـ پندنامه از مجموعه آثار تالیف احمد مجاهد ص ۵۱۸ و ۵۱۹
۳۷ـ مقدمه تازیانه سلوک و مجموعه آثار ص ۳۶۷.
۳۸ـ نفحات الانس ص ۴۱۴.
۳۹ـ تمام این مبحث از تازیانه سلوک مرحوم آقای تقوی و رساله عینیه آقای مجاهد استفاده شده.
۴۰ـ مجموعه آثار نامه‌ها ص ۴۶۲.
۴۱ـ مجموعه آثار نامه‌ها
۴۲ـ مجموعه آثار
۴۳ـ همان مآخذ ص ۵۲۰
۴۴ـ طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۵۴.
۴۵ـ سلطان طریقت ص ۵۲۰.
۴۶ـ وفیات الاعیان طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۵۴.
۴۷ـ سلطان طریقت ص ۲۶۵- ۲۷۷.
۴۸ـ مجموعه آثار ص ۴۴.
۴۹ـ مجموعه آثارص ۴۴ و ۴۵.
۵۰ـ تمهیدات ص ۲۸۰.
۵۱ـ تمهیدات ۴۴۰.

فهرست آیاتی که جلد اول کتاب آیات حسن و عشق

مورد استفاده واقع شده به ترتیب صفحات

یسبّح للّه ما فی السموات و ما فی الارض...	۱
اللّه نور السموات و الارض...	۱و۲
والنّهار اذا تجلّی	۲
والصّبح اذا تنفس	۲
هو الاول و الآخر و الظاهر والباطن	۲
هی تمّر مرالسّحاب	۲
یکاد زیتها یضئی	۲
انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون	۲
یحبّهم و یحبّونه	۲- ۴۲-۱۹۴ -۲۳۴
الیه المصیر. الیه راجعون	۷
یسبح له السموات السبع	۷
و ما لهم به علم ان یتبعون الا الظن	۹
و جعلنا من بین ایدیهم سدّا	۹
یؤتی الحکمه من یشاء	۱۲
هم معکم اینما کنتم	۱۱۳
و علم ادم الاسماء کلّها	۱۳
الرحمن علّم القرآن	۱۳
و ما کنت تتلو من قبله	۱۴
و فی کلّ واد یهیمون	۱۴
هوالذی بعث فی الامیین رسولاً	۱۶
و من اتبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون	۱۶
انی جاعل فی الارض خلیفه	۱۶- ۲۰
انی جاعلک للناس اماما	۱۶
ان الذین آمنوا و عملو الصالحات اولئک خیرالبریّه	۱۸
و یؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم خصاصه	۱۹
یا ایها الناس انتم الفقراء	۱۹
للفقراء الذین احصرو	۱۹
واصبرو نفسک مع الذین	۱۹
یحسبون ان یصنعون صنعا	۲۲

ففرّوا الى اللّه ۲۲ ـ ۲۳۷
و لکم فی رسول اللّه اسوة حسنة ۲۲
فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن باللّه ۳۲
قل لا اسألکم علیه اجراً الا المودة فی القربی ۴۲
والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا ۵۴
فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۵۶
استحوذ علیهم الشیطان فانسیٰهم ذکر اللّه اولئک
حزب الشیطان الا ان حزب الشیطان هم الخاسرون ۵۶
فانذر عشیرتک الاقربین ۸۴
افتؤمنون ببعض و تکفرون ببعض ۱۰۲
ان اللّه لغنی عن العالمین ۱۰۶
کل من علیها فان و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام ۱۱۱
ما عندکم ینفد و ما عنداللّه باق ۱۱۱
والآخره خیر وابقی ۱۱۱
تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض ۱۲۱
انهم فتیه «کهف- ۶۰» ۱۲۲
لا یخافون لومة لائم ۱۲۳
ان اللّه یأمر بالعدل والاحسان ۱۲۵
انما المؤمنون اخوه ۱۲۷
لیس کمثله شئی ۱۵۸
ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه
و جادلهم بالتی هی احسن ۱۶۰
فبما رحمه من اللّه لنت لهم و لوکنت فظّاً
غلیظ القلب لا نفضّوا من حولک ۱۶۰
و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه ۱۶۰
اتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم ۱۶۰
فتبارک اللّه احسن الخالقین ۱۸۴- ۲۰۰
خلقتنی من نار و خلقته من طین ۱۸۴
استکبر و کان من الکافرین ۱۸۵- ۱۸۶
ربنا ظلمنا انفسنا ۱۸۵-۱۹۰-۱۹۳
نحن قسمنا ۱۸۶
فنسی و لم تجد له عزما ۱۸۶
وکلّم اللّه موسی تکلیما ۱۸۷
انظر الی جبل فان استقرّ مکانه فسوف تریسی ۱۷۸-۲۱۳
ان علیک لعنتی ۱۸۸

فبعزتک لا غوینهم اجمعین	۱۸۹-۱۸۸
و رحمتی وسعت کل شئی	۱۸۸
انا خیر منه	۱۹۳-۱۹۰-۱۸۹
هذا من فضل ربی	۱۹۴
انّ للمتّقین مفازا. حدائق و اعنابا. وکواعب اترابا. وکلساً دهاقا.	
لایسمعون فیها لغوا و لا کذابا جزاً من ربک عطاءً حسابا	۱۹۹
فلما رأینه اکبرنه و قطعّن ایدیهن و قلن حاش للّه ما	
هذا بشر ان هذا الا ملک کریم	۲۰۶
فد شغفها حبّاً	۲۰۶
فبئس ما یشترون	۲۲۲
و اذا اسرّ النبی الی بعض ازواجه حدیثا	۲۲۲
و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهرم و ذریتهم	
واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قال بلیٰ	۲۳۱
انا عرضنا الامانه علی السموات والارض والجبال فابین او یحملنها	
و اشفقهن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا	۲۳۵
یا ایّتها النّفس المطمئنه ارجعی الی ربک	
راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی	۳۴۳ -۲۳۶
یا عبادی الذین امنو ان ارضی واسعة فایّای فاعبدون	۱۳۷
قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من	
رحمه اللّه ان اللّه یغفر الذنوب جمیعا	۲۳۷
صمّ بکم عمی فهم لا یعقلون	۲۳۸
و اما بنعمه ربک فحدث	۲۳۸
من عمل صالحاً من ذر او انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیوٰةً طیبةً	
و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعلمون	۲۳۸
و ورث سلیمان داود و قال یا ایها الناس علمنا منطق الطیر و	
اویتنا من کل شئی ان هذا لهوا الفضل المبین	۲۴۲ -۲۴۱
ان هذه تذکرة فمن شاء اتّخذ الی ربّه سبیلا	۲۴۴
لا اله الا اللّه	۲۴۶

فهرست احادیثی که در جلد اول کتاب آیات

حسن و عشق مورد استناد واقع شده

ان المحب لمن یهوه زوار	۲ـ ۲۱۲
یا سیوف خذینی	۳
کنت کنزاً مخفیاً	۹
العلم هوالیقین الذی لا یدخله الاحتمال	۱۱
من اخلص للّه اربعین صباحاً لیس العلم بکثره التعلیم	۱۲
اللهم احینی مسکیناً	۱۲
الفقر فخری	۱۹ـ ۵۶
الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی	۱۹ـ ۵۶
لولاک ما خلقت الا فلاک	۲۲ـ ۲۷
خلقت الا شیاء لا جلک و خلقتک لاجلی	۲۷
من رآنی فقد رأی الحق	۲۷
سلکونی قبل ان تفقدونی	۲۷
لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً	۲۸
ما رأیت شیئاً الا رأیت اللّه قبله و فیه و بعده	۲۸
یا علی انت صاحب الجنان و قسیم المیزان	۲۸
حب علی حسنه لا یضّر معها شیئه	۲۸
علیکم بحفظ السّرائر	۲۸
استر ذهبک و ذهابک و مذهبک	۳۰
لا جبر و لا تفویض	۳۰
من عرف اللّه اعرض عمّا سواه	۳۱ـ ۴۸
من احب ان ینظر الی عبدٍ نوّر اللّه قلبه فلینظروا الی حارثه	۳۳
کیف اصحبت	۳۴
سلمان منّا اهل البیت	۳۴
ان سلمان کان عبدا صالحاً	۳۵ـ ۳۶
«ترجمه»: آنچه را سلمان می‌داند اگر اباذرمی‌دانست کافر می‌شد	۳۵
«ترجمه»: آسمان بلند سایه نیفکنده راستگوتر از اباذر	۳۶

«ترجمه»:ابوذر در امت من مانند عیسی بن مریم در زهدش می‌باشد ۳۶
«ترجمه»: او «ابوذر» مردی است در مسائل دین... ۳۶
«ترجمه»: قومی ستمکار ترا خواهندکشت ۳۶
من ارادان یجلس مع اللّه فلیجلس مع اهل التصوف ۳۷ـ ۳۸
ولا تطعنوا علی اهل التصوف ۳۸ـ۵۶
خیرالتابعین باحسان و عطف «اویس» ۳۸
من عرف اللّه لا یخفی علیه شیئ ۳۹
اطلبوا العلم و لو بالصّین ۴۸
علیکم بلباس الصوف تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم ۵۳
کان النبی یلبس الصوف و یرکب الحمار ۵۳
لا تضیعی الثوب حتی ترقعه ۵۳
«ترجمه»: تصوف بر چهار حرف است ناء و صاد و واو و فاء ۳۷ـ ۵۵
«ترجمه»: صوفی کس است که لباس پشمینه را با صفای قلب پوشد
و دنیا را پشت سر اندازد ۵۵
الهی فالینا ذکرک ۵۶
مداد العلماء افضل من دماء الشهدا ۵۹
من عرف اللّه اعرض ممّن سواه ۶۰
لا یصحّ العباده الاّ بالتوبه ۶۰
«ترجمه»: کتاب خدا بر چهار چیز استوار است عبادت و اشارت و لطائف و حقائق ۶۱
نحن معاشر الانبیاء نکلم النّاس علی قدر عقولهم ۶۱
نحن امرنا لنکلّم النّاس علی قدر عقولهم ۶۲
ان حدیث آل محمد صعب مستصعب لا یحمله الا ملک مقرب او
نبی مرسل او عبدامتحن اللّه قلبه لا ایمان ۶۲ـ ۲۲
الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طعماً فی جنتک لکن
وجدتک اهلاً للعباده فعبدتک ۶۲
العباده ثلاثه، قوم عبداللّه عزّ و جلّ خوفاً فتلک عبادة
العبید قوم عبدالله تبارک و تعالی طلباً للثواب فتلک
عبادة الاحرار و هی افضل العباده «امام صادق علیه‌السلام» ۶۲
لوکشف الغطاء ما ازددت یقینا ۷۳
«ترجمه»: تصوف نیکو خوئی باشد هرکه نیکو خوتر صوفی تر ۸۶
عز من قنع و ذل من ذل من طمع علی‌علیه‌السلام ۱۰۵
اللهم ارنا الاشیاء کماهی ۱۰۹
لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار ۱۲۱
«ترجمه»: جوانمردان امت ده علامت دارند ۱۲۵
الانسان عدو علی ما جهلوا ۱۵۳

لو دنوت احترقت ۱۵۸
الطریق الی اللّه بعدد انفاس «نفوس» الخلایق ۱۷۳ـ ۲۰۵
هل الایمان الا الحب «هل الدین الاالحب» ۱۷۴
ان اللّه تعالی لا ینظر الی صورکم ولا الی
اعمالکم و لکن ینظر الی قلوبکم ۱۸۱
عن الصادق ﷺ: امراللّه و لم یشاء و شاء و لم یأت،
امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد ولو شاء
ان یسجد، سجد، نهی آدم عن اکل الشجره، وشاء
ان یأکل منها و لو لم یشاء، لم یأکل ۱۹۲
ان الّه جمیل و یحب الجمال ۱۹۸ ـ ۱۹۹
اللهم انی اسألک من جمالک بالجمله وکل جمالک جمیل ۱۹۸
ان اللّه جمیل یحب الجمال سخی یحب السخاء نظیف یحب النظافه ۱۹۹
حب الشئی یعمی و یصم ۲۰۱
ان للحسین محبته مکنونه فی قلوب المؤمنین ۲۰۶
کلمینی یا حمیراء ۲۰۶
التقیه دینی و دین آبائی فمن لا تقیه له لا دین له ۲۲۱
الناس ثلاثه: عالم ربانی و متعلم علی سبیل النجاه و همج الرّعا ع ۲۲۱
من کنت مولاه فعلی مولاه ۲۲۲
بخ بخ لک یا اباالحسن قد اصبحت مولای و مولای کل مؤمن و مؤمنه ۲۲۲
العباده جوهره الربوبیه ۲۳۷

فهرست سلسله‌های و مکاتب اهل تصّوف که در این کتاب آمده

کمیلیه: ۴۰

طیوریه: ۶۵- ۷۸- ۷۹- ۱۰۹

شطاریه: ۶۵- ۷۸- ۷۹

نقش بندیه: ۶۵- ۷۹- ۸۹- ۹۲- ۱۷۴

جنیدیه: ۸۹- ۹۲- ۱۳۷

نعمت اللهی: ۸۹- ۹۲- ۲۱۲- ۲۱۶- ۲۱۸

مولویه: ۸۹- ۹۲- ۲۱۶

کبرویه: ۸۹- ۹۲- ۲۱۶- ۲۱۷

صفویه «صفویان»: ۸۹- ۹۲-۱۲۳- ۱۲۸- ۲۱۶

پیر جمالیه: ۸۹- ۹۲- ۲۱۶- ۲۱۷-

سهروردیه: ۸۹- ۹۲-۱۶۸- ۲۱۶- ۲۱۷

شاذلیه: ۸۹- ۹۲-

رفاعیه: ۸۹ - ۲۱۷

قونویه: ۸۹

قادریه: ۸۹

سیاریه: ۸۹ -۱۱۲

سهلیه: ۹۰- ۱۱۰

نوریه: ۹۰- ۱۰۹

محاسبیه: ۱۰۷

قصاریه: ۱۰۷

ملامتیه «ملامتی»: ۱۰۷- ۱۰۸- ۱۲۳

قلندریه «قلندری»: ۱۰۷- ۱۰۸

حکیمیه: ۱۱۱

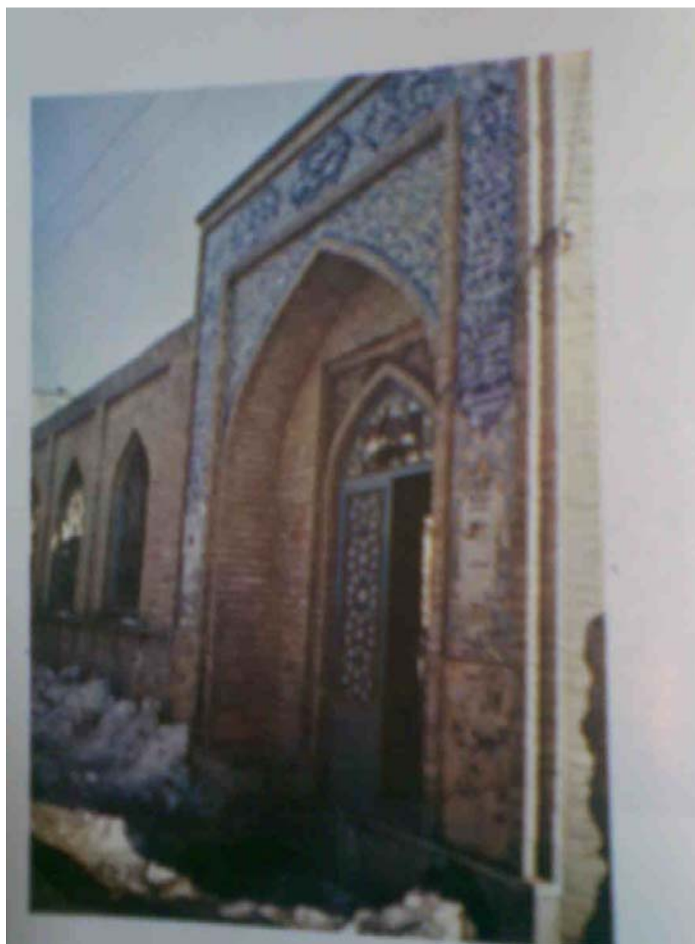
خرازیه: ۱۱۱

حلمانیه: ۱۱۳

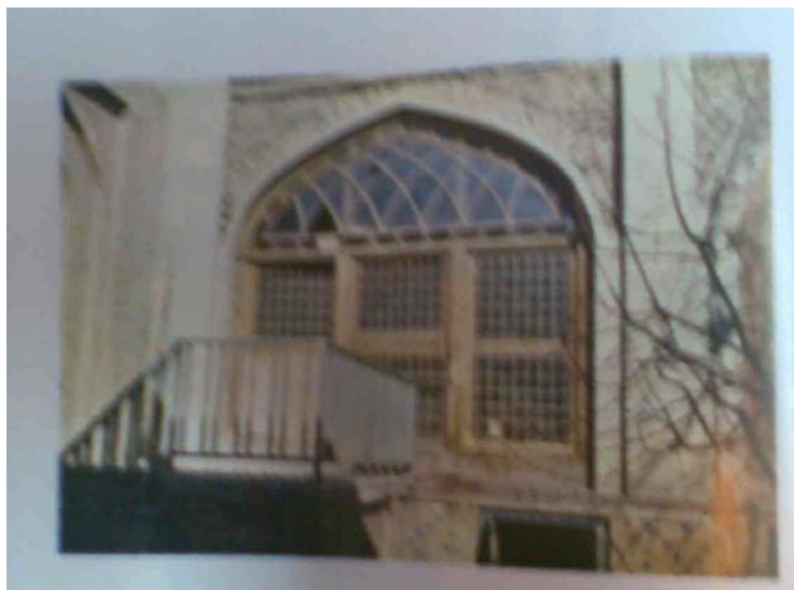
فارسیه: ۱۱۳

اهل فتوت «فتیان»: ۱۲۱- ۱۲۲- ۱۲۳

صوفیه سربداران: ۱۲۳- ۱۲۸
عیاران: ۱۲۱- ۱۲۶- ۱۲۷
معروفیه: ۱۳۵- ۱۳۷- ۱۶۹- ۱۷۶
نوربخشیه: ۱۷۹- ۲۱۷
ذهبیه: ۲۱۶- ۲۱۷
کوثرعلیشاهی: ۲۱۸
ذوالریاستینی: ۲۱۸
صفی علیشاهی: ۲۱۸
گنابادی: ۲۱۸



در ورودی مسجد احمدیه، مزار شیخ احمد غزالی



گوشه‌ای از حیاط مسجد احمدیه



مدخل زير زمين مسجد



مزار شیخ احمد غزالی واقع در زیر زمین مسجد

هو

۱۲۱

آیات حسن و عشق

جلد دوّم

شرح «سوانح العشّاق» شیخ احمد غزّالی

تألیف

دکتر حشمت اللّه ریاضی

به کوشش: اکرم شفائی

فهرست مطالب

سوانح العشّاق شیخ احمد غزّالی ٦
مقدّمه: ٦
مقدمه سوانح العّشاق شیخ احمد غزالی ۹
تعلیقات و مأخذ شرح مقدّمهٔ سوانح ۲۱
فصل ۱ .... ۲۳
تعلیقات فصل ۱ سوانح ۳۷
فصل ۲ .... ۳۹
تعلیقات فصل ۲ سوانح ٤٦
فصل ۳ سوانح ٤٧
تعلیقات فصل سوّم سوانح ٦۰
فصل ۴ .... ٦۱
در باب ملامت ٦۲
تعلیقات فصل ۴ .... ۸۵
فصل ۵ .... ۸۸
تعلیقات فصل ۵ .... ۸۹
فصل ۶ .... ۹۰
تعلیقات فصل ۶ .... ۹۱
فصل ۷ .... ۹۲
تعلیقات فصل ۷ .... ۹٤
فصل ۸ .... ۹۵
تعلیقات فصل ۸ .... ۱۰۱
فصل ۹ .... ۱۰۲
تعلیقات فصل ۹ .... ۱۰۷
فصل ۱۰ .... ۱۰۸
تعلیقات فصل ۱۰ .... ۱۱۰
فصل ۱۱ .... ۱۱۱
تعلیقات فصل ۱۱ .... ۱۱٦
فصل ۱۲ .... ۱۱۷
تعلیقات فصل ۱۲ .... ۱۱۸
فصل ۱۳ .... ۱۱۹
تعلیقات فصل ۱۳ .... ۱۲٦
فصل ۱۴ .... ۱۲۷

تعلیقات فصل ۱۴ .... ۱۲۸
فصل ۱۵ .... ۱۲۹
تعلیقات فصل ۱۵ .... ۱۳۰
فصل ۱۶ .... ۱۳۱
تعلیقات فصل ۱۶ .... ۱۳٤
فصل ۱۷ .... ۱۳۵
تعلیقات فصل ۱۷ .... ۱۳۸
فصل ۱۸ .... ۱۳۹
تعلیقات فصل ۱۸ .... ۱٤۲
فصل ۱۹ .... ۱٤۳
تعلیقات فصل ۱۹ .... ۱٤۹
فصل ۲۰ .... ۱۵۰
تعلیقات فصل ۲۰ .... ۱۵۲
فصل ۲۱ .... ۱۵۳
تعلیقات فصل ۲۱ .... ۱۵۸
فصل ۲۲ .... ۱۵۹
تعلیقات فصل ۲۲ .... ۱٦۱
فصل ۲۳ .... ۱٦۲
تعلیقات فصل ۲۳ .... ۱٦۷
فصل ۲۴ .... ۱٦۸
تعلیقات فصل ۲۴ .... ۱۷۰
فصل ۲۵ .... ۱۷۱
تعلیقات فصل ۲۵ .... ۱۷۳
فصل ۲۶ .... ۱۷٤
فصل ۲۷ .... ۱۷٦
فصل ۲۸ .... ۱۷۸
فصل ۲۹ .... ۱۸۰
فصل ۳۰ .... ۱۸۲
تعلیقات فصل ۳۰ .... ۱۸۳
فصل ۳۱ .... ۱۸٤
تعلیقات فصل ۳۱ .... ۱۸۵
فصل ۳۲ .... ۱۸٦
تعلیقات فصل ۳۲ .... ۱۸۹
فصل ۳۳ .... ۱۹۰
تعلیقات فصل ۳۳ .... ۱۹۳

فصل ۳۴ .... ۱۹٤
تعلیقات فصل ۳۴ .... ۱۹٥
فصل ۳۵ .... ۱۹٦
فصل ۳۶ .... ۱۹۷
تعلیقات فصل ۳۶ .... ۱۹۹
فصل ۳۷ .... ۲۰۰
فصل ۳۸ .... ۲۰۱
تعلیقات فصل ۳۸ .... ۲۰۳
فصل ۳۹ .... ۲۰٤
تعلیقات فصل ۳۹ .... ۲۱٤
فصل ۴۰ .... ۲۱٥
فصل ۴۱ .... ۲۱۷
فصل ۴۲ .... ۲۱۹
فصل ۴۳ .... ۲۲۰
تعلیقات فصل ۴۳ .... ۲۲۳
فصل ۴۴ .... ۲۲٤
تعلیقات فصل ۴۴ .... ۲۲٥
فصل ۴۵ .... ۲۲٦
فصل ۴۶ .... ۲۲۸
فصل ۴۷ .... ۲۳۰
فصل ۴۸ .... ۲۳۲
فصل ۴۹ .... ۲۳٤
فصل ۵۰ .... ۲۳۷
فصل ۵۱ .... ۲۳۹
فصل ۵۲ .... ۲٤۲
فصل ۵۳ .... ۲٤٦
فصل ۵۴ .... ۲٤۷
فصل ۵۵ .... ۲٤۸
فصل ۵۶ .... ۲٥۰
فصل ۵۷ .... ۲٥۱
فصل ۵۸ .... ۲٥۲
فصل ۵۹ .... ۲٥٥
فصل ۶۰ .... ۲٥۸
تعلیقات فصل ۶۰ .... ۲٦٤
فصل ۶۱ .... ۲٦٥

تعلیقات فصل ۶۱ .... ۲٦٦
فصل ۶۲ .... ۲٦٧
فصل ۶۳ .... ۲٦٩
فصل ۶۴ .... ۲٧٠
فصل ۶۵ .... ۲٧١
تعلیقات فصل ۶۵ .... ۲٧٢
فصل ۶۶ .... ۲٧٣
تعلیقات فصل ۶۶ .... ۲٧٤
فصل ۶۷ .... ۲٧٥
فصل ۶۸ .... ۲٧٧
فصل ۶۹ .... ۲٧٩
فصل ۷۰ .... ۲٨١
فصل ۷۱ .... ۲٨٣
فصل ۷۲ .... ۲٨٥
فصل ۷۳ .... ۲٨٨
فصل ۷۴ .... ۲٨٩
فصل ۷۵ .... ۲٩١
فصل ۷۶ .... ۲٩٤
فصل ۷۷ .... ۲٩٦
فی الخاتمه الکتاب ۲٩٦

«ان الله جمیل و یحب الجمال»

سوانح العشّاق شیخ احمد غزّالی

مقدّمه:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد   عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

همانطورکه در جلد اول بخش دوّم گفته شد یکی از بهترین آثار شیخ ابوالفتوح احمد غزالی سوانح العشاق اوست که در حدود ۵۰۸ هجری قمری تصنیف فرموده است. این کتاب که اولین اثر مستقل عشقی است، الحق سوانح العشاق است که درباره عشق مطلق بحث می‌کند، چه در اصطلاح تصوف «سوانح علم ذوقی است که از عالم ارواح بر قلب انسانی نازل می‌شود». و چون عاشقان و شیفتگان جمال شاهد ازلی بر اثر جلوات ربانی و سیر و سلوک عاشقانه و جذبه‌های شوق و سرمستی ذوق، دل را جایگاه تجلّی انوار سرمدی قرار داده‌اند، به چنین معرفتی واصل می‌شوند. لذا شیخ این کتاب را سوانح العشاق نامیده که موضوعش عشق مطلق در سیر نزول و صعود وگرفتاریها و مشکلات عاشق در این دامگه است، و شاید سرّ اینکه این کتاب که در واقع رساله‌ایست بظاهر مختصر و مجمل، ولی در باطن بی‌نهایت مفصل، همواره چون خورشیدی درخشیده و جان مشتاقان را نور و ضیاء بخشیده و شیفتگان را سرمست و دلباختگان را شیدای خود نموده است، بعلّت تابش انوار معرفت از عالم ارواح مجرده بر دل شیخ بوده که عارفان را معرفت و عاشقان را رسم عشق و عاشقی آموخته است. عین القضاه را در تصنیف لوایح یاری داده و فخرالدین عراقی را مدد بخشیده که بر سنن سوانح، لمعات را بنگارد و نجم‌الدین رازی را نیرو بخشیده تا مرصادالعباد را عرضه دارد و عطار نیشابوری، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، اوحدی کرمانی، شیخ مصلح الدین سعدی، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی و دیگر عاشقان سوخته را به سروده‌های عاشقانه بر انگیزد تا آتش بخرمن جان محبان زنند. عزالدین کاشانی «متوفی ۷۳۵ هـ» را واداشته تا شرح سوانح را تحت عنوان «مثنوی کنوز الاسرار و رموز الاحرار» به نظم کشد و خواجه حسین ناگوری «متوفی ۹۰۱ هـ»را تشویق کرده تا به شرح آن پردازد وکسان دیگر را نیز به دریای معانی خودکشانیده که ما را توان بر شمردن آن نیست. و اکنون این فقیر ناتوان را برانگیخته تا قلم را به شرح آن بکارگیرد و مذاق جان را با طعم آن مائده آسمانی لذت ذوق بخشد.

ز میوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد   کسی که سیب زنخدان شاهدی نگزید

و باید عاجزانه بگویم که رازها و رمزهائی راکه شیخ به صور حروف و عبارات ارائه نموده آنچنان ژرف است که هرکس را توان غواص در این اقیانوس بی‌پایان نیست. ولی از آنجا که گفته‌اند: «من لا یدرک کله لا یترک کله» نتوانستم ذائقه جان را از لذت چشیدن این شراب سکر آورد باز داشته و از ابنای زمان پنهان کنم و بر مبنای:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک   از آن گناه که نفعی رسد به غیرچه باک

بر آن شدم که عبارات و اشارات، و لطائف و راز و رمزهائی را که شیخ در رسالهٔ سوانح بیان داشته حتی المقدور برای خودم نیزکه در زمرهٔ اغیارم شرح و بسط دهم تا شاید منجمله علائمی باشد مر آنان راکه خواهند در این دریا به شناوری پردازند. و این بدان جهت می‌باشدکه شیخ از بنیانگذاران مکتب تصوّف عاشقانه است و بدون شناخت اندیشه‌های وی، شناخت دیگر آثار عاشقانهٔ عرفا دشوار است. و باید اذعان کنم که درک اشارات و لطائف سوانح العشاق موکول به توفیق و عنایت و حواله است و نه منوط به کوشش یا عدم‌کوشش کما اینکه حافظ شیرازی که خود از پرچمداران مکتب عشق است و فرموده:

کوس ناموس تو برکنگرهٔ عرش زنیم   عَلَم عشق تو بر بام سماوات بریم

در زمرهٔ کسانیست که خود ازکتاب سوانح شیخ متأثر است و در تأئید این مطلب می‌فرماید:

به سعی خود نتوان برد ره بگوهر مقصود   بود خیال که این کار بی‌حواله برآید

و اما چون وقت و حال و مقام وصل عاشق و معشوق در حجلهٔ حجاب و در حرم قدس و دور از چشم محرم و نامحرم است پس هرکس را جرأت و شایستگی تقرب به حریم حرم عشق نیست. لذا درک عبارات شیخ احمد غزالی برای هرکس ممکن نگردد تا چه رسد به دریافت رازها و رمزهای آن. بقول مولانا جلال الدین:

هرکه را اسرار حق آموختند   مهرکردند و دهانش دوختند

و بقول حافظ:

هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند   وانکه این کار ندانست در انکار بماند

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر   یادگاری که در این گنبد دوّار بماند

و اما بقول سعدی:

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند   آنرا که خبر شد خبری باز نیامد

لذا نگارنده هیچگونه ادعائی ندارم که توانسته باشم فی الحقیقه آنچه را که شیخ گفته ارائه داده باشم بلکه با دلی شکسته از درگاه خداوند بخشنده متضرعانه می‌خواهم بر دل و جانم قطره‌ای از شراب خود بچکاند تا در مستی تجلی انوار، شاهد معرفت را بنگرم و سخنم جلوه‌ای از حقیقت بخودگیرد و شرح سوانح را آنچه خود دریافته‌ام ارائه دهم.

کتاب سوانح که در واقع رساله‌ای در اطوار عشق است تاکنون هشت بار به طبع رسیده است:

۱ـ نخستین بار هلموت ریتر مستشرق آلمانی در سال ۱۹۴۲ میلادی مطابق با ۱۳۲۱ هجری شمسی بر اساس نسخه‌هائی که در ترکیه گردآوری بوده و تاریخ‌کتابت قدیم‌ترین آنها بسال ۶۷۷ هجری قمری بوده به تصحیح و طبع و نشر متن سوانح پرداخت «۱» وی دربارهٔ سوانح گفته است: مشکل بتوان کتابی یافت که روانشناسی را تا چنین مرتبهٔ بلند تجزیه و تحلیل کرده باشد «تاریخ فلسفهٔ اسلامی ص ۲۵۲.»

۲ـ آقای مهدی بیانی در سال ۱۳۲۲ هجری شمس بر مبنای نسخهٔ خطی که در ایران یافته بود و سال کتابت آن ۶۵۹ هجری قمری بوده به تصحیح و طبع این کتاب پرداخت «۲».

۳ـ آقای احمدگلچین معانی در سال ۱۳۴۵ هجری شمسی بر مبنای نسخهٔ خطی آستان قدس رضوی و با توجه به چاپ هلموت ریتر به تصحیح و طبع و نشر آن اقدام نمود.

۴ـ آقا ایرج افشار در سال ۱۳۴۵ هجری شمسی بر مبنای نسخه‌های فوق و دیگر نسخ به طبع و نشر این اثر پرداخت.

۵ـ آقای حامد ربانی در سال ۱۳۵۲ هجری شمسی با توجه به سوانح چاپ هلموت ریتر و دو نسخهٔ کتابخانه را همراه با اشعه اللمعات جامی منتشرکرد«۳».
۶ـ آقای دکتر جواد نوربخش با توجه به سوانح ریتر و دیگر چاپهای سوانح ریتر و دیگر چاپهای سوانح و ذوق شخصی در سال ۱۳۵۲ هجری شمسی سوانح را منتشر ساخت.
۷ـ آقای دکتر احمد مجاهد در سال ۱۳۵۸ هجری شمسی کتابی تحت عنوان مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی که سوانح نیز جزئی از آنست چاپ و منتشرکرد.
۸ـ آقای نصرالله پورجوادی با توجه به متن ریتر و نسخه‌ای دیگر در سال ۱۳۵۹ هجری شمسی سوانح را چاپ و منتشرکرد و نگارنده در شرح سوانح از این چاپ که آخرین وکاملترین همهٔ آنهاست بعنوان اصل استفاده کرده و بشرح پرداخته‌ام و از چاپهای دیگر بعنوان فرع بهره گرفته‌ام.
روش کار: لازم به توضیح است که روش کار نگارنده در این شرح چنین بوده که نخست نسخهٔ سوانح آقای پور جوادی را بعنوان اصل با نسخه های دیگر بعنوان نسخه‌های فرع مقابله کرده و بدقت خواندم. ضمناً از شرح منظوم کنوزالاسرار و رموز الاحرار شیخ عزالدین محمود کاشانی و شرح خواجه حسین ناگوری و شرح نسخهٔ نور عثمانیه که هر سه آنها توسط برادر دانشمند آقای دکتر مجاهد در اختیار نگارنده قرارگرفت بهره برده‌ام. برای فهم اصطلاحات عرفانی ازکشف المحجوب، شرح تعرف، طبقات الصوفیه، رسالهٔ قشریه، و دیگر آثار شیخ احمد غزالی و آثار امام محمد غزالی، عین القضاه، عطار، مولانا جلال الدین، عراقی، نجم الدین رازی، شیخ روز بهان، عزالدین کاشانی، سعدالدین فرغانی، شاه نعمت الله ولی، حافظ شیرازی، و سایرین بهره جسته‌ام. و برای نگارش هم نخست متن سوانح را عیناً بطور مشخص و مجزا نوشته و سپس هر قسمت از آن را عبارت به عبارت شرح کرده‌ام تا دامنی گل ازگلزار حسن و عشق، را به شیفتگان معرفت و سوختگان عشق هدیه کرده باشم.حسن ختام مقدمه را به حافظ شیرازی می‌سپارم.

این شرح بی‌نهایت کز حسن یار گفتند — حرفی است از هزاران کاندر عبارت آمد

مقدمه سوانح العّشاق شیخ احمد غزالی

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ

الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ و العْاقبهُ لِلمتّقین و لا عُدوانِ الاّ علی الظّالمین، و الصلوةُ علی رسوله محمد و آله الطاهرین

۱ـ این حروف مشتمل بر فصولی چندکه به معانی عشق تعلق دارد، اگر چه حدیث عشق در حرف نیاید و درکلمه نگنجد، زیراکه آن معانی ابکار است که دست حیطهٔ حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد. و اگر چه ما راکار آن است که ابکار معانی را به ذکور حرف دهیم در خلوات الکلام، و لیکن عبارت در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت. پس نکره در حق کسی بود که ذوقش نبود. و از این حدیث دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و یکی عبارت اشارت. و بدل حروف حدودالسیف بود، اما جز به بصیرت باطن نتوان دید. و اگر در جملهٔ این فصول چیزی رودکه آن مفهوم نگردد از این معانی بود اللّه اعلم.

«۲» دوستی عزیزکه بنزدیک من بجای عزیزترین برادران است و مرا با او الفتی تمام است معروف «به» صاین‌الدّین» از من خواست که آنچه مرا خاطر آید در حال در معنی عشق فصلی چند اثبات کنم تا بهر وقتی او را انسی بود و چون طلب او به دامن وصل نرسد بدین فصول تعلّل کند و به معانی این ابیات تمثّل سازد.

«۳» اجابت کردم وی را و چند فصل اثبات کردم قضای حق او را چنانکه تعلّق به هیچ جانب ندارد در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق. به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه بخالق و نه به مخلوق تا او چون درماند بدین فصول تعلّل کند. هر چندکه گفته‌اند:

شعر

ولو داواک کلّ طبیب انس — بغیر کلام لیْلی ماشفا کا

و لیکن:

اذٰا ما ظمئتُ الی ریقها — جَعلتُ المُدامة منهُ بدیلا

و ایْنَ المُدامَهُ من ریقها — ولکن اعلّـلُ قلباً عَلیلا

شرح مقدمه سوانح:

دل گفت مرا علم لدنی هوس است — تعلیمم کن ار ترا بدان دسترس است

گفتم الفـ گفت مگو دیگر هیچ — در خانه اگرکس است یک‌حرف بس است

حروف ظهور معناست در شکل الفباء لذا هر حرف که صورت نوشتاری صوتی است خود نمود معنائی است چنانکه حروفیّه و بعضی عرفا بدان معتقدند «۴». و در قرآن کریم هم حرف بصورت مقطعه ذکر شده که حامل اسرار است مانند الم ـ المراـ ص ـ ق ـ طه ـ یس ـ کهیعص ـ حم ـ ن ـ عسق «۵» و این حروف مقطعه از چهارده

حروف الفباء را به دو قسمت نورانی و ظلمانی تقسیم کرده‌اند و حروف نورانی را بصورت جمله‌ای در آورده‌اند با اینصورت «صراط علی حق نمسکه» که حاوی چهارده حرف نورانی بوده و ضمناً جامع معانی عرفانی است. از ترکیب حروف الفباء کلمه حاصل می‌شود که معانی آن منوط به دلالت وضعی لفظی بصورت قریب و بعید است. مانندکلمهٔ آب که در معانی قریب همان مایع نوشیدنی است و در صورت مجاز بصورت ترکیبی مانند «آبرو» آب رو، آب دار «آبدار» و غیره بکار رفته ولی در اصطلاح صوفیه بمعنی معرفت و فیض و حقیقت روحانی آمده است. پس حروف دارای معانی ظاهری و باطنی و راز و رمزهائی است که بجز اهل آن کسی را بدان دسترسی نیست لذا وقتی شیخ می‌فرماید: **«این حروف مشتمل است بر فصولی چندکه بمعنای عشق تعلق دارد»** منظورش صورت الفاظ و عباراتی است که دربارهٔ معنای عشق آمده کما اینکه پس از آن می‌فرماید: **«اگر چه حدیث عشق در حرف نیاید و در کلمه نگنجد»**

و چون عشق در عاشق و معشوق، چه مجازی و چه حقیقی، صورت عشق حقیقی است و آن حال است نه قال، لذا شیخ فرموده است که حدیث عشق در حروف و درکلمه نگنجد. مولوی هم چنین بیانی دارد و می‌فرماید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان — چون بعشق آیم خجل گردم از آن
گر چه تفسیر زبان روشنگر است — لیک عشق بی‌زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمدقلم بر خود شکافت
چون سخن در وصف این حالت رسید — هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

لذا نمی‌توان عشق را با الفاظ وکلمات تعریف کرد چون عشق جنس و فصل ندارد بلکه بسیط و مجرد است.

رو مجرد شو مجرد را ببین — دیدن هر چیز را شرط است این

و اینکه گفته‌اند عشق، میل مفرط و فرط حبّ و دوستی است که چون محبت بکمال رسد عشق نام می‌گیرد و عشق که به کمال رسد به فنا در ذات معشوق و به وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می‌شود، مع الاصف بار تعریف عشق نیست زیرا سخن اینست که میل چیست؟ حبّ چه می‌باشد؟ کمال چیست؟ وحدت یعنی چه؟ و چون هیچکدام قابل تعریف نیست عشق بنحو اولیٰ قابل تعریف نبوده و الفاظ وکلمات تنها موجب تبادر به مفهومی بسیط است که آن ذهنی و حالی است نه تصور خارجی و تصدیق مبتنی بر تصور

و اما اینکه فرموده: «زیرا که آن معانی ابکار است که دست «حیطهٔ» حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد»؛ شیخ مفاهیم و معانی عشق را به بکر بودن تشبیه نموده تا نشان دهد همچنانکه بکارت بوسیلهٔ پردهٔ بکارت محفوظ است به چهرهٔ معنا و مفهوم و حقیقت و عشق هم پردهٔ لفظ کشیده شده و تا کسی از قیل و قال گذر نکند و حال عشق باو دست ندهد درک عشق برایش میسر نمی‌شود. **«من لم یذق لم یدرک»** تا کسی نجشد درکی نمی‌کند. پی حروف توانائی آن ندارد که دامن خدر «یعنی پرده، چادر، پرده‌ای که برای دختران و زنان در گوشهٔ خانه زنند. فرهنگ معین» را برگرفته و آنرا کنار زده و بوصال ابکار معانی برسند. زیرا مظروف معنی در ظرف الفاظ واقع گردیده و تا این ظرف کنار نرود مظروف مشخص نمی‌شود و آنهم قتی است که همهٔ حجابها حتی حجاب خودی کنار رود و یار بی پرده تجلی کند.

بشوی اوراق اگر همدرس مائی — که علم عشق در دفتر نباشد. «حافظ»

و بعد می‌فرماید: **«اگر چه ما را کار آنست که ابکار معانی را به ذکور حروف دهیم در خلوات «جلوات» الکلام».** در اینجا شیخ خود اعتراف باستادی خویش درکار برد الفاظ و رساندن معنی نموده و می‌خواهد بگوید: کار ما اینست که حجاب معنی را با کمک کلمات «ولی در حجله کلام که همانا عبارتهائی است که

چون حجابهائی اشارات و لطائف و حقایق را در خود مستترکرده است» کنار زنیم تا هم خود به مقصود و معنی و مفهوم راه یابیم و هم بآنکس که خدا بخواهد برسانیم و آن در خلوتی میسر است که حتی لفظ وکلمه هم وجود نداشته باشد، بعبارت دیگر برای حرف ذکور قابلیت فاعلیت و برای معانی هویت انفعالی قائل شده و معانی بکر را به تصرف حروف ذکور درآورده است و لذا این ترویج باید در خلوت انجام‌گیردکه آن خلوت نیز بنا بر اقتضای جنس حروف باید در خودکلمه و عبارت باشد نه در شکل دیگر زیرا حروف وکلام چون اشیاء و حیوان نیست که جائی بعنوان حجله برای ترویج داشته باشند لذا محل‌های تصرف معانی در میان‌کلمات است که همان خلوات الکلام می‌باشد. علت اینکه شیخ معنی را هویت تانیث بخشیده آنست، که اصولاً معنی برای آنکس که به دست نیافته در واقع امر باکره است وگر نه حروف وکلام وسیله‌ای است برای تصویر معانی.

این سخن حدیثی را بیاد می‌آوردکه رسول خدا فرمود: **«لی مع الله وقت لا یَسَعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل»** یعنی: مرا با خدا وقتی است که هیچ فرشتۀ مقرب یا پیامبر مرسلی بدان راه ندارد. «اللؤلؤ المرصوع ص ۶۶»

و اما چون سخن از خلوت بمیان آمد اشاره‌ای به نظر عرفا دربارۀ خلوت لازم است: شاه نعمت الله ولی می‌گوید خلوت مجادلۀ سرّ است با حق بنحوی که غیر نیابد مجال و این حقیقت و معنی خلوتست. اما صورت خلوت انقطاع است از غیر «۷» و هم می‌گوید:

بنشین بدر خلوت دل ای کامل   مگذارکه غیر او در آید در دل

زیرا که اگر غیر در آید به وثاق   آسان تو دشوار شود هم مشکل

پس منظور از خلوت‌گزیدن نیست بلکه خانۀ دل را از اغیار خالی نمودن و بستن آن به روی غیر است چه:

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار   دیو چو بیرون رود فرشته درآید

و البته آن بدان معنا نیست که صوفیه خلوت خانه نداشته‌اند بلکه طبق دستور پیر اربعیناتی داشته‌اندکه از مردم کناره‌گرفته و به ذکر و فکر و مخالفت با نفس و ریاضتهای شروع می‌پرداخته‌اند. در مصباح الهدایه آمده است که: خلوت هم از امور محدثه است و از مستحسنات است و مردم در زمان حضرت رسول ﷺ همواره در صحبت بودند لکن بعد از حضرت چون اندک اندک صفات ممدوحه کم‌گردید، خلاف و جدال اختلاف آراء پیدا شد و خلوت محبوب گردید و طالبان حق از جهت سلامت دین صوامع و خلوت اختیارکردند، و از این جهت است که جنیدگوید:کسی که خواهان سلامت باشد باید از مردم کناره گیری کند زیرا این زمان وحشت است. و مدت آنرا چهل روز معین کرده‌اند باستناد خبر معروف که حضرت رسول ﷺ فرودند: کسی که قلب خود را خالص کند برای خدا در چهل صبح، از دل او چشمه‌های حکمت جوشش کند بر زبان او. و میقات حضرت موسی نیز چهل روز بود وگل آدم نیز در چهل روز تخمیرگردید... و در خلوت گاه اتفاق می‌افتدکه صاحب خلوت از محسوسات غایب شود و بعضی از حقایق بر اوکشف گردد و متصوفه آنرا واقعه خوانند و چنانکه در حال حضور باشد مکاشفه خوانند...

و خلوت خانه مقام کمالات ولایت را گویندکه محل اتحاد محب و محبوب و عاشق و معشوق و نبی و ولی است. و خلوتخانه اسرار مقام انس با حق است «۹».

البته نظر بسیاری از عرفا این است که برای خلوت گزیدن خانقاه یا مسجد یا بقاع متبرکه که ضروری نیست. اصل مقام انقطاع از خلق و انس بحق است ولو در میان جمع باشد.

پس آنچه شیخ احمد دربارهٔ خلوات الکلام فرموده، انقطاع ازکلمه و لفظ و غوطه‌ورشدن و محو در معنی و حقیقت می‌باشد.

سپس می‌فرماید: «و لیکن عبارت در این حدیث اشارت است به معانی متفاوت» یعنی: ظاهرکلمات و عبارات برای رسیدن به باطن آنست که دارای مراتب متعدد است. شیخ عبارت و اشارت را بسیار بکار برده و منظور از عبارت را صورت لفظی و اشارت را علائمی از وارده‌ها برای راهیابی به مفهوم باطنی دانسته است. اصولاً اشاره در لغت به معنی انتقال مفهوم و مقصود و منظوری به شخص دیگر است بگونه‌ای که فقط شخص مورد نظر آنرا دریابد و لاغیر و یا به رمز و مثال با الفاظ اندک، معانی بسیار بیان کردن است. و در اصطلاح صوفیه اشارت چیزی است که از غیر مخفی و پنهان باشد و بعلت لطافت معنا به عبارت در نیاید وایماء نیز اشارت کردن است به حرکت عضوی از اعضاء بدن «۱۰».

در شرح تعرف آمده: از بهر آن این علم را اشارت خواندندکه مشاهدات دل و مکاشفات سر را از او عبادت نتوان کردن، که مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش. یعنی آنچه دل بیند تا بر سرگشاده نگردد به حقیقت از او عبارت کردن درست نیاید. و آن را نشناسد مگرکسی که به آن احوال نزول کرده باشد و بآن مقام‌ها فرود آمده باشد یعنی چون مشاهدات و مکاشفات به حقیقت به عبارت در نیاید او را به منازلات و مواجید توان شناخت و هرکسی که او را از این مواجید و منازلات بهره‌ای نیست اگر او را به آن اشارت کنند یا پیش او عبارت کنند در نیابد. مولوی دربارهٔ عبارت و اشارت چنین می گوید:

خواجه چون بیلی بدست بنده داد	بی‌زبان معلوم شد او را مراد
دست همچون بیل اشارت‌های اوست	آخر اندیشی عبارتهای اوست
چون اشارتهاش را بر جان نهی	در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارتهای اسرارت دهد	بار بردارد زتو کارت دهد

و دربارهٔ اشارتهای حضرت محمد ﷺ می‌فرماید:

هست اشارات محمّد المراد	کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

یعنی اشارتهای اوگشایش و فتوح و مکاشفات است برای معرفت:

و در جای دیگر مولوی درباره عبارت چنین می‌فرماید:

هر عبارت خود نشان حالتیست	حال چون دست و عبارت آلتیست
آلت زرگر بدست کفشگر	همچو دانهٔ کشت کرده ریگ در
و آلت اسکاف پیش برزگر	پیش سگ که، استخوان در پیش خر

حافظ فرماید:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش	کو باسرار نظر حلّ معّما می‌کرد

پس همان نگاه اشاره است به مفهوم حقیقت و معرفت چه او با عنایت و القاء باطنی بدون لفظ در پیمانه دل شراب معرفت ریخته یا تنها با توجهات باطنی معمای درونی را حل کرده.

حکیم ترمذی موضوع علم عبارت را، صدر **«الم نشرح لک صدرک»** و موضوع علم اشارت را قلب می‌داند **«ماکذب الفؤاد مارٰای»** «۱۲» جلابی هجویری می‌گوید: اشارت اخبار غیب است بی‌عبارت. در شرح تعرف آمده... زَن را که بنا محرم نمائی فساد خیزد و رموز و حقیقت را چون بنا محرم دهی بر او و هم بر سخن ستم کرده باشی پس چون سخن ایشان رمز و اشارت گشت هرکس که اشارت ایشان دریافت یا رموز ایشان فهم کرد

مذهب ایشان بدانست واین علوم خود ظاهر است چنانکه علم شریعت و غیر آن‌که فقها گویند **«هذا الفظ یدل علی ان مذهب اصحابنا هکذا»** چون چیزی را نیابند در مذهب به استدلال آن لفظی باز جویند و چون نمی‌شاید علم ظاهر را بر استدلال بناکردن علم باطن اولیٰتر «۱۴».

و بنظر می‌رسد منظور شیخ از عبارت و اشارت این فرمایش حضرت صادق علیه‌السلام باشدکه فرمود **«ان‌کتاب الله اربعة اشیاء: العبارة و الاشارة و اللطایف و الحقایق. العبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء»** یعنی: «کتاب خدا دارای چهار چیز است. عبارت و اشارت و لطائف و حقایق. عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطائف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء است». در تفسیر بیان السعاده ضمن آوردن این حدیث در شرح و تفسیر آن می‌فرماید:

عبارات استفاده از ظاهر آیات و آینه است برای طبقهٔ عوام‌که ادراک و فهم آنان از محسوسات تجاوز نمی‌کند و به معقولات نمی‌رسد. اشارت عبارت است از دلالت مصداقهای محسوسه و اشارات ظاهرهٔ آنها بر مصادیق روحانیه و نکات لطیفی‌که در وجود ادراک‌کننده پیدا می‌شود و این مرتبه ویژه خواص است‌که از ظاهرگذشته رو بباطن نهاده متوجه عالم آخرت شده‌اند و باصلاح نفس خود مشغول و بدرون خود پرداخته و از اینجهت متذکر عالم آخرت و از عالم‌کبیر بعالم صغیر وجود خود متوجه‌گردیده‌اند «۱۵».

سپس می‌فرماید: **«پس نکره بود و آن نکره در حق‌کسی بودکه ذوقش نبود»** پس درک معنا برای‌کسانی که اهل ذوق نیستند ناشناخت است. لذا اطلاق صفت نکره، اشارت به اهل ذوق نیست بلکه برای آنان معرفه است، لذا حافظ می‌گوید:

آنکس است اهل بشارت‌که اشارت داند   نکته‌ها هست بسی محرم اسرارکجاست

حال بینیم ذوق چیست‌که بدون آن تشرف به معرفت باطن و حقایق امور ممکن نیست. ذوق بمعنی چشیدن است و در نزد صوفیه اول درجهٔ شهود را ذوق‌گویند «شرح تعرُّف صفحه ۱۶۰». قشیری هم ذوق را از ثمرات تجلی و نتایج واردات می‌داند و می‌گوید اول ذوق است بعد شرب. مولوی می‌فرماید:

ذوقی که زخلق آید، زان هستی من زاید   ذوقی‌که زحق آید، زاید دل و جان ای جان

شیخ بهائی نیز می‌فرماید:

علمی جو که کتابی نیست   یعنی ذوقی است خطابی نیست

پس‌کسی‌که به حقایق معنی پی می‌بردکه دل او جایگاه اشراقات و انوار حق‌گشته و در روشنائی آن انوار واردات قلبی حقایق را بنگرد و آنهم حاصل نمی‌شود جز با اتصال بولایت بوسیلهٔ بیعت بدست صاحبان حقیقی ولایت و سپس تزکیه و تصفیهٔ دل با ذکر و فکر مدام. چنانکه حافظ‌گوید:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است   بر رخ او نظر از آینهٔ پاک انداز

عسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند   پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

عزالدین‌کاشانی در مثنوی‌کنوزالاسرار و رموزالاحرار می‌فرماید:

نو عروسیست این مخدرهٔ بکر   نارسیده بدست خاطر فکر

هر که در راه عشق عنین است   بی‌خبر زین عروس شیرین است

بعد از آن شیخ می‌فرماید: **« از این حدیث دو اصل شکافد: یکی اشارتِ عبارت و یکی عبارت اشارت»**.

دربارهٔ اشارت و عبارت قبلاً شرح داده شد ولی در اینجا چون ترکیب این دو اصطلاح مطرح شده است لذا برای شرح آن ابتدا ازکشف الاسرار نقل قول می‌شود:

و اما اشارت عبارت، مشاهدات و مکاشفات درونی است که جزئی از حقایق کلیه است که آن عبارات ازلی می‌باشد و بر دل سالک بشکل صدا یا تصاویر ظهور می‌یابد این حالت را وقتی بوسیلهٔ الفاظ وکلمات و شرح و وصف بیان می‌کنیم عبارت اشارت خواهد بود «کشف الاسرار ج ۲ ص۳۹۶ ».
بعضی از عرفا از جمله شیخ احمد غزالی و شیخ روز بهان و امثالهم معتقدندکه می‌توان اشارتهای غیبی را به عبارتی لطیف اعلام کرد. چنانکه شیخ روزبهان می‌گوید: اشارت آنست که بر متکلم کشف آن پوشیده است، بعبارتی لطیف اعلام کند «۱۷».
در دنبالهٔ مطلب شیخ میفرمایدکه:
«و بدل حروف حدود السّیف بود. اما جز به بصیرت باطن نتوان دید. و اگر در جملهٔ فصول چیزی رودکه آن مفهوم نگردد از این معانی واللّه اعلم».
حدود السّیف: به معنای لبه‌های برنده شمشیر است. پس بدل حروف حدود السیف بود یعنی حروفی که برای بیان معنی می‌آید چون لبهٔ تیز شمشیر است که بسیار ظریف و تیز و برنده است ولی مقصود و هدف نیست بلکه ابزاری است برای شکافتن و بریدن. ولی دیدن آن جز با بصیرت باطن ممکن نگردد. مثنوی ولوی اشاره‌ائی به این مطلب دارد و می‌فرماید:

نکته‌ها چون تیغ پولادند تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این شمشیر بی‌اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

و منظور از سپر همان بصیرت باطن است. و اما بصیرت به معنای بینائی و باطن به معنای درون و نهان است و اما بقول جرجانی «بصیرت عبارت از قوّه قلبی است که بنور قدس روشن باشد و بآن قوَّت شخص حقایق و بواطن اشیاء را دریابد و ببیند همانطورکه نفس بوسیلهٔ چشم صور و ظواهر اشیاء را بیند».
خواجه عبدالله انصاری دربارهٔ بصیرت فرماید:
«بصیرت چیزی است که رهائی بخشد ترا از حیرت و بطریق صواب رهبری کند» **«قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة أنا و من اتّبعنی...»** «یوسف- آیه ۱۰۸» یعنی: «بگو این است راه من بخوان بسوی خدا بر بینائی من و هرکه از من پیروی کرد راه من و راه پیروانم بر مبنای بینائی دل است»
حکما قوَّت بصیرت را عاقلهٔ نظریّه و قوّه قدسیّه می‌نامند و بطورکلی در نظریه شناخت دو طریق وجود دارد: طریق عقل که طریق فلاسفه و متکلّمین است و طریق بصیرت که روش انبیاء علیهم‌السلام و حکماء اشراقی و عرفا می‌باشد و آیهٔ فوق مصداق آنست. و آن سه مرحله دارد. مرحلهٔ اوَّل کشف است و علم باشیاء که علم‌الیقین گویند. مرحله دوم بینائی باسرار آن و اسرار تقدیر ربانی است که عین‌الیقین گویند. مرحله سوم حق‌الیقین است که در واقع فراست صادقانه و عرفان حقیقی است و همان است که می‌فرماید: **«اتقوا فراسة المؤمن، انه ینظر بنور اللّه»** «۱۸» یعنی: از فراست مؤمن بر حذر باشیدکه او به نور خدا هر چیز را می‌نگرد. البته باطن هم مراتبی دارد چنانکه حضرت صادق علیه‌السلام دربارهٔ باطن و ظاهر قرآن به جابر فرمود: **«انّ للقرآن بطناً و للبطن بطناً و ظهراً و للظهر ظهراً»** یعنی قرآن دارای بطن «امور نهانی و معرفت پنهانی» و برای هر باطن پنهان و نهانی است و نیز دارای ظاهری است و برای هر ظاهری نیز ظاهری است. و از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل است که فرمود: **«انَّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعت ابطن»** یعنی برای قرآن ظاهر و باطنی است و برای باطن آن باطنی تا هفت باطن «۱۹». البته عدد هفت صرفاً هفت عددی نیست بلکه گاهی بر نکره دلالت

می‌کند از طرفی هم هفت با مراتب دل و نفس و سیر صعودی روح تا حقیقت مطلق دلالت دارد از اینرو هر کسی در هر مقامی از سیر نفس و مرتبهٔ قلبی باشد به همان درجه و مرتبه از باطن قرآن بهره‌مند می‌شود.
آنکه در ظاهر الفاظ و عبارات مقید شده جز ظاهر نمی‌بیند و آنکه در هر مقامی از باطن متوقف گردیده حداکثر تا همان مقام دریافت می‌کند. چون شیخ ابوالفتوح احمد غزالی در مقام قطبیت که اعلی درجهٔ سیرکمال و سفر از حق به خلق و پذیرای اشارات بوده لهذا درک اشارتهای او برای آنانیکه در مراتب نازل‌تر از آن هستند مشکل است و بطورکلی درک سخنان او جز به بصیرت باطن و نور درون امکان ندارد. چنانکه نزول سخن حق که در وقت لیله القدر رسول خدا از باطن و روح و غیب بر شهود قلبی حضرت نازل شد، ضمن ۲۳ سال بصورت تنزیل رقیق و ساده‌ترگردید تا از اشارات و راز و رمز بصورت عبارات و الفاظ ظهور یافت تا عقول مراتب پائین‌تر، از آن بهره‌مند شوند، پس عبارت مانند تنـزیل، صورت ساده شدهٔ نازلهٔ اشارت است و اشارت صورت ساده شده نازلهٔ لطیفه است و لطیفه صورت ساده شده نازلهٔ حقیقت می‌باشد. و از اینرو سخن شیخ ابوالفتوح را تنها کسانی می‌یابندکه با اشراقات ربانی و تصفیهٔ دل بمقام بصیرت باطن رسیده باشند و برای سالکی که در راه عشق گام نهاده و در عالم ارواح بمقام مشاهده ارواح رسیده و با بالهای ودّ و حبّ در هوای معشوق در پرواز است بسیار مفید می‌باشد. تا اینجا شرح قسمت اول مقدمهٔ سوانح تمام شد، اینک با ذکر قسمت دوم مقدمه سوانح بشرح آن می‌پردازیم.

متن سوانح:

«۲» دوستی عزیزکه بنزدیک من بجای عزیزترین برادران است و مرا با او الفتی تمام است «معروف به صاین‌الدّین» از من خواست که آنچه مرا خاطر آید در حال در معنی عشق فصلی چند اثبات کنم تا بهر وقتی او را انسی بود و چون طلب او به دامن وصل نرسد بدین فصول تعلّل کند و به معانی این ابیات تمثّل سازد.

شرح:

بیان فوق روشن است و لازم به توضیح و تفسیر نیست و اما این صاین‌الدین شناخته نشد. گرچه در این سطر کلماتی چون اُنس، طلب، وصل، تعلّل و تمثّل آمده منظور شیخ ابوالفتوح معانی باطنی آن در اینجا ضرورت ندارد. ولی معنی تعلّل و تمثّل را جهت درک بهتر می‌اوریم.

تعلّل: بهانه‌کردن، درنگ، تسلّی، دفع الوقت...

تمثّل: مثال آوردن است و در اینجا خواندن بیتی را بعد دیگری و حجّت آوردن معنی می‌دهد «فرهنگ نفیسی».

متن سوانح:

«۳» اجابت‌کردم وی را و چند فصل اثبات‌کردم قضای حق او را چنانکه تعلّق به هیچ جانب ندارد در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق. به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه بخالق و نه به مخلوق تا او چون درماند بدین فصول تعلّل‌کند.

شرح:

شیخ می‌فرماید دعوت او را اجابت کردم و چند فصلی که مبتنی بر قضای حق در بروز عشق مطلق است که به هیچ سوئی متعلّق نبوده و بتصریح بیان شده باشد در حقیقت عشق و حالات وارده بر عاشق و هدف و غرض‌های عشق باثبات رساندم تا اینکه عاشق «صاین‌الدین» در باب مطالعهٔ سوانح و احوالات وارده بر او به خالق و مخلوق به هیچدام مقید نبوده و صرفاً خود آن حالت را مورد بررسی قرار دهد تا هرگاه که درماند باین

فصل‌ها خود را تسلی دهد یا دفع الوقت کند. بقول ناگواری «بدین فصوص تعلّل کند یعنی: پس حال خویش را و آنچه او را پیش آمده است و او در فهم این متحیر مانده است و بر موجب آن نمی‌تواند رفت، چون بکلی از آن اصول این نشان آید مستظهرگردد و مستکمل شود، قراری یابد، خطای او را از صواب آن تمیزکند و از آفات و عواقب، حذر بقدر ما امکن نماید».

و اما عشق مطلق بدون قید و شرط چیست؟ و چگونه در سیر نزولی از حق بخلق و در سیر صعودی از خلق به حق در حرکت است؟ این موضوعی است که غزالی از هر عارف دیگر بهتر آنرا بوصف آورده و آنرا حقیقت مطلق و صفت ذات می‌داند. و اما مطلق چیست؟

جامی در اشعه اللَّمعات که در شرح لمعات عراقی نوشته و خود لمعات بر سنن سوانح نوشته شده است دربارهٔ حقیقت عشق مطلق می‌گوید: «حقیقت وجود را من حیث هو بی‌ملاحظهٔ نسب و اعتبارات، اگر چه نسبت تجرَّد از هم باشد وجود مطلق و ذات بحت و هستی صرف و غیب هویت و احدیّت مطلق و احدیّت ذاتیّه گویند و این از حیثیت مرتبهٔ وی از آن بلندتر است که متعلّق علم وکشف و شهود تواند شد «۲۰».

پس عشق هم که بنا به قول غزّالی حقیقت مطلق است بوصف نگنجد و قابل تعریف نمی‌باشد زیرا حدّ و رسم ندارد، و چون جوهر بسیط است نمی‌توان آنرا تعریف کرد. در مثنوی کنوزالاسرار در همین رابطه آمده:

عشق را جز به عشق نتوان یافت   علم از او آگهی به ایمان یافت
حدَّش ار حدّ وصف بیرون است   نتوان گفت چند یا چون است«۲۱»

پس حقیقت عشق را فقط از طریق ذوق می‌توان دریافت.

حقیقت در درون حرف ناید   که بحر قلزم اندر ظرف ناید

و بقول شیخ: «او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، اول خود است و آخر خود است... هم باغ است و هم درخت و هم شاخ است و هم ثمره «فصل ۱۰ سوانح». «سرّ این که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرغ ازل است. «فصل۹ سوانح». «که حقیقت او از جهات منزه است «فصل ۱ سوانح». «ولی روح از او بی‌نصیب نمی‌ماند». «روح چون از عدم بوجود آمد بر سر حدّ، وجود، عشق منتظر مرکب روح بود» فصل ۱ سوانح».

حال ببینیم چگونه عشق از مطلقیَّت و صرفیّت بصورت عشق متعیّن درآمد باین عبارات زیبای عراقی بنگرید:
«سلطان عشق خواست که خیمه بصحرا زند، در خز این بگشاید، گنج بر عالم زند،

چتر برداشت و برکشید علم   تا بهم برزند وجود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز   شرّ و شوری فکند در عالم

ور نه تا بود آرمیده بود و در خلوت خانه شهود آسوده آنجا که **«کان اللّه ولم یکن معه شیٔ»** (خدا بود و هیچ چیز با او نبود)؛

آن دم که زهر دوکون آثار نبود   بر لوح وجود نقش اغیار نبود
معشوقه و عشق و ما بهم می‌بودیم   در گوشهٔ خلوتی که دیّار نبود

ناگاه عشق بیقرار بهر اظهارکمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی، خود را بر عین عالم جلوه فرمود؛

پرتو حسن او چو پیدا شد   عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری   حسن رویش بدید و شیدا شد

عاریت بستند از لبش شکری		ذوق آن چون بیافت گویا شد»

«لمعات عراقی ص ۶و۷»

حافظ هم خلقت را تجلّی حسن دانسته و عشق مخلوق را جاذبیّت حسن می‌داند و می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت زتجلّی دم زد		عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخش دید ملک عشق نداشت		عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد»

عشق در ظهور و بروز موجب تجلّی خلقت و تشکل و تعیّن عالم شد از اینرو فرمود: **«کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اُعرف فخلقت الخلق لکی اُعرف»** «حدیث قدسی» یعنی: من گنجی بودم دوست داشتم شناخته شوم پس بخلقت پرداختم. پس حبّ و عشق به ظهور و نمود «پریرو تاب مستوری ندارد» موجب تجلیات وجودی و تمثّل مراتبّ نازلهٔ اسماء و صفات و عالم عقول و نفوس گردید و در سیر طولی نازله، عالم خلق و مثال پدید آمد. پس عشق لذاته بذاته **«و لذاته بافعاله و صفاته»** موجب تجلّی حسن و تشکّل آن در مجموعه‌ای مرکب از تجلّیات وجودی متعیّن شد و آدم نام گرفت و از آنجا آنرا بصورت خود آفریده بود آینه تمام نمای حق و محلّ انس خالق به مخلوق و انس مخلوق به خالق شد و چون مجموعه متکامل و برتر هستی بود روح الهی و ولایت خداوندی در او ظهور یافت و تسری روح از عالم امر و تعلّق به عالم خلق بعنوان امانت الهی برای همنشینی و همیاری با نفس و جسم آدمی، موجب بیقراریش شد و این بیقراری عشق نام گرفت و خدا از مظهر تامّه خلقت خود که لطیفهٔ عشق حق را در جان خود داشت راضی شد و بخود تبریک گفت و فرمود: **«فتبارک اللّه احسن الخالقین»** و چون خدای تعالی فعل خود را در آینه می‌دید انس و حبّ او شامل آدمی شد و با عنایت خویش عشق بالقوه او را با هدایت تکوینی و تشریعی به فعلیّت رسانید و از آن پس عشق حق بخلق «یحبّهم» در سیر نزولی موجب انعکاس عشق خلق به حق در سیر صعودی «یحبونه» گردید و چون در هجران، عشق ظهور می‌یابد، مظهر و خلیفه و عاشق خود را از بهشت علیای اتّصال و قرب به دنیای سفلای انفصال و بعدکشاند تا ناله‌های عاشقانهٔ ربنا ظلمنا سر دهد چنانکه افلاطون هم در این باره گوید: «روح انسان در عالم مجردات قبل از ورود به دنیا حقیقت زیبائی و حسن مطلق یعنی خیر را بدون پرده و حجاب دیده است...».

لذا آدمی که در در این دنیا حسن ظاهری و نسبی مجازی را می‌بیند از آن زیبائی مطلق که سابقاً درک نموده یاد می‌کند و غم هجران باو دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد، فریفتهٔ جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد بسوی او پروازکند. عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است اما عواطف و عوالم محبت و عشق برای رسیدن به مرحلهٔ شوق لقای حق حقیقی است و عشق حقیقی سودائی است که به سر حکیم می‌زند. همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایهٔ بقای نوع است عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهائی داده مایهٔ ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل به معرفت و جمال حقیقت و خیر مطلق و حیات روحانی است و انسان وقتی به کمال مطلق می‌رسدکه بحق واصل و به مشاهدهٔ جمال او نایل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

فلوطین می‌نویسد: «اما نفوسی که بخواهند رجعت بمبدأ کنند و قوس صعودی را بپیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر عالم معنی بپردازند. نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آلایش اغراض دنیّه و خواهشهای پست پاک کنند آنگاه در سلوک قدم نهند و این سلوک معنوی سه مرحله دارد، هنر و عشق و حکمت«۲۲».

در شرح سوانح بمناسبت موضوع دربارۀ عشق لا بشرط و عشق حق بخلق و خلق بحق باز هم مطالبی می‌نویسیم.

«متن:

هر چندکه گفته‌اند:

ولو داواک کلّ طبیب انس   بغیر کلام لیْلی ماشفا کا

یعنی:

اگر درمانت کند هر طبیبی از بشر   بدون سخن لیلی شفائی برای تونیست

توضیح: این بیت آنچنانکه آقای پور جوادی ذکرکرده از ابی هلال عسگری است که شیخ در سوانح و برادرش ابوحامد محمد غزالی در رساله الطیر آورده است «۲۳».

داستان سمبولیک لیلی و مجنون یکی از بهترین آثار نمایشی عشق در بیان حالات عاشق و معشوق است که بصورت عشق در حالت ظهور در شکل عاشق «مجنون» و معشوق «لیلی» جلوه‌گر شده است. اما داستان معروف مجنون و لیلی در مورد لیلی دختر سعد بن ربیعه معشوقۀ قیس بن مزاحم از شاهکارهای ادبی رمانتیک است که در بین اعراب و ایرانیان از صدر اسلام زبانزد بوده و در قرن سوم هجری ابن قتیبه دینوری درکتاب الشعر و الشعراء فصلی دربارۀ قیس عامری و حکایت عاشقانه منسوب به او وارد ساخت و باختصار از احوال و اشعار او نقل کرد.

سپس در اوایل قرن چهارم ابوالفرج اصفهانی «۲۸۴- ۳۵۶ ه ق» آن اخبار را تفصیل تمام جمع آورد و درکتاب اغانی جای داد و به حمایت اسماعیل بن عباد در همه جای ایران این داستان راه یافت تا آنجا که باباطاهر عریان داستان عشق و حبّ متبادل و متقابل **«یحبهّم و یحبّونه»** را از آن استنباط نمود و فرمود:

چه خوش بی‌مهربونی هر دو سر بی   که یک سر مهربونی درد سر بی

اگر مجنون دل شوریده‌ای داشت   دل لیلی از آن شوریده تر بی

و رابعۀ بنت کعب قزداری شاعرۀ معاصر اوایل غزنویان و منوچهری و سروربن محمد طالقانی و امام محمد غزالی و شیخ احمد غزالی و معزّی و ادیب صابر بدان اشارتها نموده و ابیاتی در این زمینه درمراتب عشق نگاشتند. تا اینکه نظامی گنجوی شاهکار عالی لیلی و مجنون را بصورت مثنوی بزمی و بسیار شیرین و دلچسب و بصورت نمود سمبلیکی عشق بعالیترین وجه در ۴۴۵۰ بیت بسال ۵۸۴ هجری قمری سرود. و پس از او هم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی و سعدی و عراقی و حافظ و شعرا و عرفای دیگر بسیاری برای بیان خصوصیات عشق باین داستان متوسل شدند و امیر خسرو دهلوی صوفی و شاعر بزرگ فارسی زبان هند نخست آن داستان را بنام مجنون و لیلی در ۲۶۶۰ بیت بسال ۶۹۸ هجری قمری بنظم آورد. و عبدالرّحمن جامی نیز داستان لیلی و مجنون را در ۳۸۶۰ بیت به سال ۸۹۷ هجری قمری بنظم کشید و بعد از او نیز هلالی استرآبادی و هاتفی و میرحاج و سهیلی و ضمیری و مکتبی شیرازی و فیض دکنی و نامی اصفهانی و مقصود بیک شیرازی و عبدی بیک شیرازی و حسین کاشانی و ثنائی مشهدی و دهها شاعر عارف و غیر عارف به نسبت چشیدن مزۀ عشق و دریافت و تجربۀ باطنی دربارۀ مسألۀ عشق آنرا بنظم کشیدند «۲۴». نظامی از اینکه منظور او از لیلی معشوق حقیقی است می‌گوید:

مپنداری که من لیلی پرستم   من آن لیلای می‌پرستم

پس مقصود نظامی بیان ظهور عشق مطلق یا حقیقت مطلق یا وجود مطلق یا کمال مطلق که بنا به تعبیر شیخ احمد **«اول خود و آخر خود است»** می‌باشد که در جنبهٔ نمودی و تعبیر در بین عاشق و معشوق متعیّن جلوه می‌کند و عاشق که نفس ناطقه است چون از معشوق که اصل او بوده جدا شده مجنون‌وار بی‌قرار لیلی خود است از اینرو شیخ فرماید: **«تنها سخن لیلی «معشوق و معبود حقیقی» و ذکر او آرامش دل است».** زیرا نی جدا شده از نیستان وصال و طوطی جدا افتاده از هندوستان جمال جز یاد آن وطن حقیقی هیچ آهنگی ندارد و تنها ذکر آنجاست که باو آرامش می‌دهد. چنانکه قرآن مجید می‌فرماید: **«الا بذکر اللّه تطمئن القلوب»** یعنی: بذکر او دلها آرامش می‌یابد. و در دعا می‌خوانیم: **«یا من اسمه دواء و ذکره شفاء»** «ای کسی که اسم او دوا و ذکر او شفا است».

پس طبیبان جسم و داعیه مداوای جسم و روح نمی‌توانند درد عشق را درمان کنند و تنها ندای **«ارجعی، عبادی»** معشوق است که شفای دل عاشق و موجب امید و حرکت و مایه آرامش جان می‌باشد چنانکه خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «اگر یک بار بگوئی بنده من، از عرش بگذرد خنده من» و مولوی می‌گوید:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما — وی دوای جمله علّتهای ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما — وی دوای نخوت و ناموس ما

متن:

«اذا ما ظمئتُ الی ریقها — جَعلتُ المُدامة منهُ بدیلا
و اینَ المُدامَةُ من ریقها — ولکن اعلّلُ قلباً عَلیلا»

توضیح: این دو بیت از ابوالحسن محظهٔ برمکی متوفای ۳۲۴ ه ق است، که در الفهرست صفحه ۲۴۰ و الوافی بالوفیات ج ۶ ص ۲۸۸ آمده «مجموعه آثار».

ترجمهٔ دو بیت فوق:

«هرگاه تشنهٔ آب دهان، معشوقه‌ام شوم بجای آن شراب انگوری می‌نوشم، ولی شراب کجا و آب دهان اوکجا؟ و لیکن با آن شراب قلب، بیمارم را تسلی می‌دهم.»

شرح: حال ببینیم آب دهان معشوق چیست؟ و شراب انگوری و شرب مدام یعنی چه؟ آب در نزد عرفا معرفت است و لذا در تفسیر **«و جعلنا من الماء کلَّ شیئٍ حیّ»** «انبیاء - ۳۲» یعنی: حیات هر چیز از آب قرار دادیم» آب را عرفا فیض و معرفت دانسته‌اندکه موجب حیات دل است. شاه نعمت الله ولی می‌گوید:

گرنه آب حیات معرفت است — عین کوثر بگوکه کوثر چیست«۲۵»

اما دهان اشارات انتباهات الهی را گویند. و آب دهان به عنایات و فیضی که از آن معرفت حاصل می‌شود گفته می‌شود. اما شراب در اصطلاح اهل عرفان به غلبات عشق و معرفت و تجلیّات انوار حق بیخودی آرد اطلاق می‌شود. و شراب ازل حالت تجلیات قِدم است «۲۶» که اشاره است به آیهٔ: **«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى»** اعراف آیه ۱۷۲». و شراب طهور به عشق خالص و عاشق پاک باخته و خالص اطلاق می‌شود و در واقع شراب بی‌غش یا شراب طهور شرابی است که از صافی پیر ولایت گذشته است که حتی تصور جزئی کدورت هم از نظرکمال طهارت و بی‌غش در آن نمی‌رود. منظور از شراب انگوری در اینجا یاد معشوق است که آنهم مستی آورد. در تفسیرکشف الاسرار و عده الابرار آمده: «یکی را شراب معرفت از خمخانهٔ رجاء داده یکی را شراب وصلت از جام محبت بر بساط

انبساطش داده بر تکیه گاه انسش جای داد... یکی را خود از دیدار ساقی چندان شغل افتادکه با شراب نپرداخت «۲۷».

سخن را در این باب کوتاه می‌کنیم و با عین‌القضاه همنوا می‌شویم که می گوید: معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود چون موضوع آن عالم ازلی است هرگز تعبیری از آن متصور نشد مگر بالفاظ متشابه «۲۸».

تعلیقات و مأخذ شرح مقدّمهٔ سوانح

۱ـ انتشار متن سوانح توسط هلموت ریتر در النشرات الاسلامیه شمارهٔ ۱۵ در سال ۱۹۴۲ در استانبول انتشار یافت. وی از قدیمیترین نسخه که درکتابخانه ایا صوفیه بود و در سال ۶۷۷ کتابت شده بود و نیز از نسخهٔ کتابخانهٔ کورولو مورخ ۷۵۴ و نسخه کتابخانه عاطف سال ۸۲۸ و نسخه کتابخانه نور عثمانیه قرن نهم و دهم استفاده کرده بود «مقدمه سوانح پورجوادی و مقدمه دو رساله عشق ایرج افشار».

۲ـ آقای دکتربیانی از روی نسخه ریترکه بتاریخ ۶۵۹ کتابت شده بود اقدام به تصحیح نمود.

۳ـ اشعه اللمعات جامی بانضمام سوانح غزالی ص ۱۵۴.

۴ـ درکتابها و رسائل حروفیه حروف تهجی هرکدام و بطور مجموعه درباره خلقت و راز خلقت و بعثت انبیاء آمده. مراجعه شود به مجموعه رسائل حروفیه به تصحیح کلمنت هوارت چاپ لیدن ص ۱۹۰۹ و آثار فضل اللّه استرآبادی و نیز مراجعه شود به شرح شطحیات از روزبهان در معنی الفـ و لام و راء و میم و عین و صاد و باء و هاء، و اسرار حروف شاه نعمت الله ولی.

۵ـ درکتاب اسرار الایات تألیف صدرالدین شیرازی «ملّاصدرا» در ص ۵۷ دربارهٔ سرّ حروف مقطعه قرآنی چنین آمده است: الفـ، اشاره است به مبدأ اول. باء، اشاره است به عالم عقل «ظهرت الموجودات من باء بسم اللّه». جیم، اشاره است به نفس کلیه و عالم نفس. دال، اشاره است به طبیعت ساری در اجسام. هاء، اشاره به باری تعالی است. واو، اشاره است به عقل. راء، اشاره است به نفس. حاء اشاره است به طبیعت. طاء، اشاره است به ماده جسمی و عالم آن. در تفسیر بیان السعاده درباره الم ۱۲ وجه آمده به ج ۱ آغاز تفسیر سوره بقره مراجعه شود. و بهمین ترتیب از آغاز هر سوره‌ای که حروف مقطعه دارد به بعضی وجوه آن اشاره شده.

۶ـ این حدیث در بیشترکتب عرفانی آمده است. در تفسیرکشف الاسرار نیز بمناسبت‌های چندی آمده از جمله در ج ۱ ص ۲۶۹. ج ۲ ص ۶۸۳. ج ۳ ص ۱۸۷. ج ۶ ص ۴۶۰. ج ۷ ص ۷۲. ج ۹ ص ۲۳۸ و ج ۱۰ ص ۴۳۲.

۷ـ اصطلاحات شاه نعمت الله ولیّ ص ۶۷.

۸ـ مصباح الهدایه ص ۱۲۳ تا ۱۲۵.

۹ـ فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی ص ۱۹۷.

۱۰ـ شرح اصطلاحات تصوّف بنقل ازکشف اللّغات و مفاتیح العلوم و اللمع ص ۲۴۷ ضمنا برای اطلاع بیشتر به تعریفات ص ۲۱ – کشاف ص ۷۴۹ – نفایس الفنون ج ۲ ص ۵۴ و شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷ – ۸۲ و شرح کلمات قصار باباطاهر ص ۶۳ – ۶۸ و شرح شطحیات ص ۵۶۰ مراجعه شود.

۱۱ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷.

۱۲ـ بیان الفرق بین القلب و الصدر ص ۵۸ سلطان طریقت ص ۹۶.

۱۳ـ کشف المحجوب ص ۵۰.

۱۴ـ شرح تعرف باب ۵۲ ص ۱۶۴۳.

۱۵ـ تفسیر بیان السعاده مقدمه، و رهنمای سعادت که ترجمه آن مقدمه است بقلم حضرت آقای رضاعلیشاه ص ۹۹ و تفسیر صافی ج ۱ ص ۱۹.

۱۶ـ فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی ص ۲۲۳ و رساله قشریه و شرح تعرف ص ۱۶.

۱۷ـ شرح شطحیّات ص ۵۶۰.
۱۸ـ شهاب الاخبار ص ۸۱ – تفسیرکشف الاسرار ج ۱ ص ۸۸ ج ۲ ص ۸۱.
۱۹ـ کتاب الصافی فی تفسیر القرآن تالیف فیض کاشانی ص ۱۷ تا ۱۹
۲۰ـ اشعه اللمعات ص ۵.
۲۱ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۱۹ وکتاب مثنوی‌های حکیم سنائی.
۲۲ـ فرهنگ اشعار حافظ ص ۶۱۱ تا ۶۱۷.
۲۳ـ رساله الطیر محمد غزالی ضمیمه رساله الطیر خواجه احمد غزالی باهتمام آقای پورجوادی ص ۴۶.
۲۴ـ فرهنگ دهخدا – ماده لیلی.
۲۵ـ فرهنگ لغات تعبیرات عرفانی. ماده آب دهان.
۲۶ـ فرهنگ لغات تعبیرات عرفانی. ماده شراب
۲۷ـ تفسیرکشف الاسرار و عده الابرار ج ۱ ص ۵۹.
۲۸ـ تمهیدات – مقدمه مصحح ص ۱۰۶.

فصل ۱

«۱» قال اللّه تعالی: یحبّهم و یحبونه.

بیت:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما — روشن زچراغ وصل دایم شب ما
زان می‌که حرام نیست در مذهب ما — تا باز عدم خشک نیابی لب ما

بیت:

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود — من بودم عشق را زعالم مقصود
از تو نَبُرَم تا نَبُرد بوی زعود — روز و شب و سال و مه علیرغمِ حسود

شعر:

اَتانی هَوا ها قبْلَ أنْ اَعْرفَ الهویٰ — فصادَفَ قلباً فارغاً فتمکنا

«۲» روح چون از عدم بوجود آمد، بر سر حدّ وجود عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجودندانم تا چه مزاج افتاد: اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت.

«۳» تفاوت در قبلهٔ عشق عارضی است، اما حقیقت او از جهات منزه است که او را روی در جهتی نمی‌باید داشت تا عشق بود. اما ندانم تا دست کسب وقت آب به کدام زمین برد. آن نَفَس که رکابداری بر مرکب سلطان نشیند نه مرکب او بود، اما زیان ندارد. کلا منا اشاره.

«۴» گاه خزفی یا خرزی به دست شاگرد نوآموز دهند تا استاد شود. بتعبیه، درّ ثمین و لؤلؤ لا لا به دست ناشناس او دهند، که زهره ندارد دست معرفت استادکه آن را بر ما رسد تا به سفتن چه رسد.

«۵» چون بوقلمون وقت، عجایب نیرنگ بر صحیفهٔ انفاس زند پی پیدا نبود، که روش بر آب است، لابل بر هواکه انفاس خود هواست.

متن قسمت «۱» از فصل اول سوانح:

قال اللّه تعالی: یحبّهم و یحبّونه.

شرح:

شیخ مجدالدین ابوالفتوح احمد غزالی کتاب احمد غزالی کتاب سوانح را تیمناً با قسمتی از آیه ۵۹ سوره مائده آغاز می‌کند تا ضمن عطف باطن به کلام خدا و جذب و جلب حب الهی، مسألهٔ حب و عشق را مطرح کند. کل آیه اینست:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» مائده آیه ۵۴. ترجمهٔ آیه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرکس از شما از دین خود برگردد به زودی خدا گروهی را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان او را دوست دارند با مؤمنان فروتن برکافران سرفرازند در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند این فضل خداست آن را به هرکه بخواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست

دربارۀ شأن نزول این آیه در تبیان و مجمع‌البیان بروایت از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام و ابن عباس و عمار و خذیفه آمده که: قسمت اول آیه «هرکه از دینش برگردد» در باب جمعی است که مخالف با علی علیه‌السلام می‌کرده‌اند. ولی قسمت دوم آن «زود باشدکه خدا قومی را بیاوردکه خدا آنها را دوست دارد...» در مورد جمعی است که در رکاب علی علیه‌السلام در جنگ جمل و نهروان و صفین به پیکار پرداختند و صفت حب الهی که در شأن اینگونه مؤمنان مجاهد آمده انطباق تام بر شأن امیر مؤمنان علیه‌السلام دارد زیرادر غزوه خیبر حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: فردا علم را بر دست کسی می‌دهم که دوست می‌دارد خدا و رسولش را و خد و رسولش او را دوست می‌دارند «۱».

آیه بعد از آن **«انّما ولیّکم»** که آیه ولایت است نیزگرچه در شأن علی علیه‌السلام است لیکن بمعنی اخصّ بر علی علیه‌السلام و به معنی اعم بر هرکه در طریقت علی علیه‌السلام و ولایت او باشد اطلاق می‌شود چرا که لازمۀ ولایت حبّ است. در تفسیرکشف الاسرار قومی را که «یحبّهم و یحبّونه» دربارۀ آنها نازل شده بر سه وجه آمده است که از جملۀ آن اینست که می‌نویسد: گفته‌اندکه رسول خدا را از این آیت پرسیدند سلمان ایستاده بود دست مبارک خویش بر دوش وی نهاد و گفت **«هذا و ذروه و لوکان الدین معلقاً بالثریا لنا له رجال من ابناء فارس»** «این و اهل او و اگر دین در ستاره پروین معلّق باشد بعضی از مردان فارس بدان دسترسی خواهند یافت.» و بعد آیه نازل شد: **«و ان یتلوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم»** یعنی «و اگر رو برگردانید قومی دیگر را خدا بجای شما می‌دهدکه مانند شما نباشد «که البته منظور ایرانیان است». و بعد اخبار و احادیثی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره محبت نقل می‌کندکه تنها به یک حدیث اکتفا می‌کنیم که فرمود: **«من احب لقاء اللّه احب اللّه لقائه»** یعنی هرکه دیدار خدا را دوست دارد خدا هم دیدار او را دوست دارد. و بعد قول عرفا را این باره آورده می‌نویسد: پیر طریقت گفت: نشان یافت اجابت دوستی، رضاست، افزاینده آب دوستی، وفاست. مایۀ گنج دوستی، نور است. بار درخت دوستی، سرور است. هرکه از دوگیتی جدا ماند در دوستی معذور است. هرکه از دوست جز او دوست جوید ناسپاس است، دوستی دوستی حقّ است و دیگر همه وسواس «۲».

البته کلمۀ عشق در قرآن نیامده ولی حبّ که بهمان معنی است در واقع مرتبۀ ما بعد طلب و ما قبل عشق است و بعضی گفته‌اند حبّ و ودّ پر و بال عشقندکه این دو مکرر در قرآن کریم ذکر شده است. در تعریف حبّ آمده که «میل نفس است به آنچه می‌بیند یا گمان می‌کندکه خیر است. حبّ خدا بر بندگانش، خشنودی خدا از آنها و احسان خدا بر آنان و بهره‌مندی از ثواب است. و عدم حبّ عقاب خدا و عدم خشنودی اوست. محبت بنده بخدا، بزرگ شمردن خدا و تقرب باو بوسیلۀ طاعت است. در مورد حبّ و دوستی خدا در سوره بقره آیه ۱۶۵ و سوره توبه آیه ۳۴ و آل عمران آیه ۳۱ و سوره مائده آیه ۵۴ «که قبلاً ذکر شد» و غیره آمده است «۳». در آثار عرفا حبّ و عشق با هم و بیک معنی بکار رفته است.

قشیری پس ا ز ذکر آیه ۵۴ سوره مائده «...یحبّهم و یحبّونه» از ابوهریره نقل می‌کندکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله گفت: هرکه دیدار خدای دوست دارد خدای دیدار او دوست دارد و هرکه دیدار خدای دوست ندارد خدای دیدار او را دوست ندارد. و از انس بن مالک روایت می‌کنندکه پیغمبر خدا از جبرئیل شنیدکه خدای تعالی گفت: هرکه ولیّ مرا حقیر دارد با من بجنگ بیرون آمده باشد. و نیز فرمود: بنده تقرّب نکند به چیزی دوست‌تر بر من ازگزاردن آنچه بر وی فریضه کرده‌ام. و فرمود: بنده همیشه بمن تقرّب همی کند به نافله‌ها تا او دوست گیرم و هرکه من او را دوست گیرم او را سمع و بصر باشم و نصرت کننده او باشم... اما محبّت حق تعالی بنده را ارادت نعمتی بود مخصوص بر او و چون به نعمتهای عام تعلّق گیرد رحمت و چون تعلّق به رحمتی خاصّ گیرد آنرا محبّت

خوانند... و اما محبّت بنده خدای را حالتی بود که از دل خویش یابد از لطف، آن حالت در عبارت نیاید و آن حالت او را بر تعظیم حق تعالی دارد و اختیارکردن رضای او... و یافتن انس به دوام ذکر او «۴».
در همان رساله از قول استاد ابوعلی دقّاق نقل می‌کندکه گفت: عشق آن بود که در محبت از حدّ درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد. پس او را به عشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق هم بیک شخص دهند باستحقاق قدر حق سبحانه نرسد پس نگویندکه بنده از حدّ درگذشت. پس نشاید وصف کردن حق بعشق بنده را «چون از حدّ نمی‌گذردن و نه بنده را بعشق حق «چون بکمال حبّ نمی‌رسد«۵».
هجویری در کشف المحجوب ضمن آوردن مطالبی شبیه به قشیری می‌نویسد: در جمله، محبّت اندر همه اصناف خلق معروفست و به همه زبانها مشهور و به همه لغتها متداول... و از مشایخ این طایفه، سمنون المحب اندر محبّت مذهبی و مشربی دارد مخصوص وگویدکه: محبت قاعده راه حق تعالی است و احوال و مقامات نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الا در محل محبّت که بهیچ وجه زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود. مشایخ دیگر جمله اندر این معنی باوی موافقت کردند اما بحکم آنان این اسمی عام بود، ظاهر خواستندکه حکم این اندر میان خلق بپوشند و اسم را مبدّل کنند اندر تحقیق وجود معنی آن صفا محبّت را صفوت نام کردند و محبّ را صوفی می‌خوانند و گروهی بترک اختیار محبّ را اندر اثبات اختیار حبیب «فقیر» خوانند و محبّ را فقیر نام کردند از آنچه کمترین درجه اندر محبّت موافقت، و موافقت حبیب غیر مخالفت بود «۶».
در شرح سوانح ناگواری، دربارهٔ آیه فوق «یحبّهم و یحبّونه» می‌نویسد: چون اشارت بآن کرده عشق باختیار عاشق نیست باختیار معشوق است، محبّ او بود، تو محبوب او، تو محبّ، او محبوب. پس ترا بکلام دیگری شفا کی باشد؟ چون محبّت او سابق باشد که اول اوگفت یحبّهم، او دوست داشت، بعدگفت ایشان دوست داشتند«۷».

بقیه قسمت «۱» از فصل سوانح:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما — روشن زچراغ وصل دایم شب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما — تا باز خشک نیابی لب ما

شرح:

این رباعی را رشیدالدین میبدی در تفسیرکشف الاسرار «تالیف سال ۵۲۰ هجری قمری» در ذیل آیه ۱۸۶ سوره بقره «**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ...**» آورده و چون میبدی سوانح را خوانده و از آن بهره گرفته و اشعار سوانح در آثار و سخنان وی در همه جای تفسیر دیده می‌شود، بنظر می‌رسدکه شعر مذکور متعلّق به خود شیخ احمد غزالی است. ضمناً داغستانی در ریاض الشعراء و هدایت در ریاض العارفین هم آنرا متعلّق به احمد غزالی دانسته‌اند.
مفسر کشف الاسرار قبل از این رباعی در نوبت ثالثه درباره آیه مذکور می‌نویسد: چون بندگان من مرا از تو پرسند آن بندگانی که به حلقه حرمت ما در آویختند و در کوی ما گریختند، هر چه دون ماست گذاشتند و خدمت ما برداشتند با ما گرویدند و از اسباب ببریدند، عمامه بلا بر سر پیچیدند و قهر ما بجان و دل خریدند، عاشق در وجود آمدند و با عشق بیرون شدند. و بعد رباعی مذکور را در ذیل آن می‌آورد. «۸»
اما مقصود از شعر فوق اینست که:

مرکب ما که روح باشد وقتی از عدم پا بعرصه وجود نهاد«از ذات حق بصورت روح متجلّی گردید و فعلیّت وجودی یافت» در این سیر نزولی از مرز بین عدم و وجود با عشق همراه و با جوهره عشق عجین گردید، لاجرم آن شور و شیدائی و عشق به بازگشت **«و انا الیه راجعون»** و وصال مجددّ چون چراغی شب بشریّت و ظلمت و عالم ممکنات و تقیّد را همیشه برای بشریّت روشن نگه داشت تا در سیر صعودی راهی سر منزل وصال گردد.

و چون این چراغ درخشان عشق و شیفتگی همانند می، دل گرمی و سرمستی آفرین و درمذهب عاشقان این می که «غلبات عشق است» حرام تا بازگشت بدانجا که عالم اطلاق و وادی ثابت و دائم است، آدمی همیشه در ذوق و نشاط بوده و دائماً لبش می‌تر و تازه و از مستی آن سر خوش است.

در شرح سوانح ناگواری در شرح مصراع اول «با عشق روان شد» آمده: «آن قالب ما که تمثل فیض آن عشق مطلق است که عالم اجمال است، آن عبارت از عدم است...» یعنی آمدن از عالم اجمال سوی عالم تفصیل و تقید. و در شرح مصراع دوم می‌گوید: «قالب و شراب وصل جهت ارتباط او بود بوجود مجمل، آن همه نور در نور است و تقیید را نسبت به شب کرد که همه ظلمت است که عدم حقیقی دارد و وجود و همی و نسبت به شرک و دوئی دارد» «۹».

در این رباعی چند اصطلاح فلسفی و عرفانی وجود دارد که عبارتند از: عشق، عدم، مرکب، چراغ، وصل، شب، می، مذهب، حرام. درباره عشق سخن گفته شد و بازهم گفته خواهد شد.

عدم یعنی نیستی مقابل وجود است و برای وجود دو اعتبار است یکی وجود مطلق که مقابلش عدم مطلق است و دیگری مطلق وجود که مقابلش مطلق عدم است ولی در اینجا منظور از عدم، عدم مجامع است که بقول حاج ملاّ هادی سبزواری: «امکان ذاتی دارد که از جهت ذاتش نیست محض است ولی شأنیت وجود دارد. اگر علت وجودی تعلّق گرفت موجود می‌شود وگرنه معدوم است «۱۰».

مرکب: گاه به عشق مرکب و به روح راکب گویند و گاه به روح مرکب و به عشق راکب گویند چنانکه منظور شیخ احمد در اینجا همین است چنانکه چند سطر بعد می‌فرماید: عشق منتظر مرکب روح بود. و در فصل سوم کتاب «سوانح» می‌گویدگاه «عشق» زین بود بر مرکب روح.

چراغ: کانون و موضوع نور است از اینرو در قرآن کریم درباره رسول خدا ﷺ آمده است **«و سراجاً منیرا»** و در آیه نور موضوع ولایت و هدایت که روشنی بخش جان است به مشکوة و مصباح تشبیه شده و در تعریف مشکوه آورده‌اند مراد نفس است در مرتبه بالملکه و یا در مرتبه عقل بالمستفاد «۱۱». در شرح شطحیات آمده: بعضی در انوار افتادند مشکات و مصباح نبوت شدند و بعضی در اسرار قدم افتادند تا سینه‌شان ینابیع علوم مجهول آمد «۱۲».و منظور از چراغ دل، دل روشن بنور معرفت است. و مراد از چراغ احد، نور حق و تجلیّات وجودی است. و چراغ مرده، دل مرده است.

وصل: یعنی اتصال یافتن و در اصطلاح چون سرّ به حق متصل گشت تا جز حق نبیند و نفس را از خود بطوری غایب گرداندکه نیز ازکس خبر ندارد. وگفته شده است: وصل عبارت از اتصال به محبوب است و آنرا بعد از هجران ذوقی است که بوصف در نیاید. و تا عشق دیدار بی‌خود نشود بوصال معشوق نرسد «۱۳». بنظر حقیر وصل مراتبی دارد. وصل بعالم صفات، اتصاف به صفات الهی، وصل بعالم صفات فعلی، ظهور فعل ربّ از سوی بنده. و وصل بذات که محو در ذات شدن و جذب مطلق است که مقام جمع الجمع و استغراق و فناء پس از فنا می‌باشد.

شب: بعالم‌کثرت و بشریّت و اعیان ثابته باعتبار ظلمت عدمیّت «عدم در برابر وجود مطلق» و حبابهای تعیّنات وکثرات و برعالم غیب و عالم جبروت «در برابر لاهوت» اطلاق می‌شود و تاریکی شب اشاره به ظلمت ممکنات است از جهت اینکه سایه و نمودار تکثّرات و تجلیّات حقّند «۱۴».

می: منظور از می ذوق و شوق و غلبات عشق است و بقول ناگوری: وصلت مقیّد است به مطلق و نسبت مفصل است به مجمل. مولوی می‌فرماید:

اللّه اللّه چونکه عارف گفت می پیش عارف کی بود معدوم شیٔ

فهم تو چون باده شیطان بود کی ترا فهم می رحمان بود

و نیزگفته‌اند باده نزد صوفیان نصرت الهی بود.

مذهب: غیز از مذهب بمعنی عام آن، بطریقه و شیوه در سیر و سلوک هم اطلاق می‌شود و مسلک نیز بمعنی مذهب است چنانکه مولوی می‌گوید:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملّت خداست

حرام: غیر از حرام شرعی، در نزد اهل طریقت علقه بما سوی اللّه نیز حرام است چه فرموده‌اند**: «الدنیا حرام اهل الاخرة و الاخرة حرام علی اهل دنیا و هما حرامان علی اهل اللّه»** «۱۶».

بقیه قسمت «۱» از فصل اول سوانح:

عشق از عدم از بهر من آمد بوجود من بودم، عشق را ز عالم مقصود

از تو نبرم تا نبرد بوی زعود روز و شب و سال و مه علیرغم حسود

توضیح:

این رباعی در عرفات العاشقین برگ ۳۱ و مجالس العشاق ص ۶۳ و ریاض العارفین ص ۵۹ و طرائق الحقایق ج ۲ ص ۵۷۴ بنام شیخ احمد غزالی آمده و در تفسیرکشف الاسرار ج ۱ ص ۵۰۸ بدون نام شاعر آمده است.

شرح:

عشق بخاطر من «روح الهی انسان» از سرچشمه ذات و از محلّ غیرت پرتو حسن الهی علّت وجودی یافته و بصورت یک نمود وجودی ظهور یافت و به فعلیّت درآمد و بخاطر من ذات مطلق از محلّ خود نزول و تبدیل و در صور اسماء و صفات مقیّد شد و بظهور آمد، پس نخست آن روح انسانی مطلعیّت و طلیعهٔ خلیفة اللهی و مظهریّت و مظهر ذات حق شد و سپس عشق در وی ظهور یافت چنانکه در حدیث آمده: **«اوّل ما خلق اللّه روحی»** «۱۷» و نیز آمده: **«ان اللّه خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام»** «۱۸» یعنی خدای تعالی ارواح را دو هزار سال، پیش از اجساد آفریدکه منظور از دو هزار سال تقدّم زمانی است یا علیّ و...

حال چون غرض و مقصود از آفرینش عشق، من بودم. «بقول ناگوری تا ظهور حاصل آید، تا منی و توئی حاصل نشود ظهور نپذیرد.» از تو عشق پیوند خویش قطع نکنم و نگسلم و همچنانکه بوی خوش از عود و روز و شب و سال و ماه از هم جدا نگردند، من مقیّد هم ز مطلق جدا نشوم. با وجودی که حسود «شیطان» و مصادیق آن می‌خواهدکه من از عشق بگسلم ولی من از عشق جدا نمی‌شوم.

بیت اول موضوع عرفان نظری و سیر نزولی عشق است و بیت دوم عرفان عملی و سیر صعودی عشق. اما سخن در اینست‌که اساساً خلقت بخاطر عشق پدید آمد پس عشق انگیزه خلقت است چنانکه در حدیث قدسی است: **«کنت‌کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف»** یعنی من گنج نهان بودم پس دوست داشتم شناخته شوم پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم «۱۹». بنابر این محبت اصل ایجاد است **«والمحبّة اصل**

الایجاد و سببه» «۱۸» و عشق **«لذاته بذاته و لذاته بصفاته و افهاله»** موجب شد حضرت حق تعالی صفات فعلیّه‌اش ظهور و تجلی یابد و استثناءً انسان را از روح خود بیافریند و بعنوان **«ان اللّه خلق الادم علی صورته»** «۲۰» او را در نهایت جمال جلوه دهد تا خود را در فعل خویش ببیند و چون کمال فعل اوست به آن عشق ورزد «یحبّهم». از سوئی چون فعلیت حبّ و عشق در این موجود جامع و اتم و اکمل ولی بکار نیافتاده، جاذب صفات بالقوه برای اتّصاف به آنها و محرک او بسوی کمال و تقرّب است، لذا طبق اصل میل و رغبت اتصال جزء به کل بیقراری می‌کند و با حرکت جوهری وجودیش می‌رود تا فعلیّت یابد و خدای تعالی علم تفضیلی **«و علم آدم الاسماء کلها»** «بقره آیه ۲۹» به این موجود که بیانش فرموده **«فتبارک اللّه احسن الخالقین»** «مؤمنون آیه ۱۴» افاضه می‌کند تا علم به علم مشوق حرکات ارادی کمالیه وی شود و چون آدم معرفت بخود و علم خویش یافت به معرفت دیگر طمع می‌ورزید و حرص و ولع او زیاد می‌شود و حبّش او را از سکون در هر مقامی که باشد باز داشته و تحرک می‌بخشد و بسوی کمال مطلق و درک راز می‌کشاند، چه ظهور راز در مهجوری است. لذا خدای تعالی داغ مهجوری را با نهی ابتلائی به شجره «راز ابدن بر دل آدم می‌نهد تا عشق از نهان و درون به عیان و برون سرکشد و شور و شیدائی در عالم افکند. حافظ نیکو سروده است:

در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دیدملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

اما مصراع دوم «من بودم عشق را ز عالم مقصود» می‌تواند جنبه نزولی عشق باشد یعنی جلوه جمال حق تجلی کرد و عشق پدید آمد. عشق که علّت فاعله بود، موضوع و ظرف قابل «علّت قابله» می‌خواست و مَلَک هم ظرف قابل نبود و نمی‌توانست عشق را پذیرا شود زیرا علم به علم و علم به عشق نداشت «نه ولع در رنج علم و نه تشنگی در آتش عشق» و حال عجز و انکسار و نیازمندی که لازم عاشق است و بالضّروره باید خاکی باشد در او نبود و از اختیار نیز برخوردار نبود که به نهی، داغ مهجوری بر دل نهد. لذا عشق بر «من» وارد شد. پس غایت هدف از خلقت حبّ و عشق در جنبه ظهوری، تعلّق آن به من بود «تعلّق به روح انسانی بود» که در مشیّت صادره بار عشق بر من نهاده شد.پس عشق در انسان هم از صفات ذاتیّه است که صفات فعلیّه و وصفیّه از آن و در آن ظهور می‌یابند و از مقوله عرض و زاید بر ذات نیست چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: **«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»** سوره روم آیه ۳۰»پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدای تغییرپذیر نیست این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. پس عشق به حق و پرستش عاشقانه که زبان فعل عاشقی است امری فطری و ذاتی است و آن دین «هدف و مقصود و راه و روش» حقیقی است و مانند بوی عود ذاتی عود است گرچه بوی عود بعود مانند نیست. عشق هم ذاتی انسان و با انسان است و از او جدا نمی‌شود و صفت عارضی نیست. هر چند حسود که کنایه ازکثرات عالم وجود می‌باشد عاشق را در طول و تطور زمان و در هر وقت و حال و مقام بخود بخواند و به اغوا و فریب پردازد **«ان کید الشیطان کان ضعیفا»** شامل حال اوست. و بمعنی دیگر، هر چند حسود که اشاره به عقل جزئی است به توجیه و مصلحت اندیشی اقدام کند در مقابل عشق ضعیف است و مانند شمع در مقابل شمس است. مولوی فرماید:

عشق آمد عقل را بیچاره کرد	شمس آمد شمع را آواره کرد

یا:

عقل جزئی عشق را کافر بود   گر نمایاند که صاحب سر بود

یا، **ان الانسان لربه لکنود** «سوره والعادیات».

البته تمثل به روز و شب که مانعت الجمعند و یا ماه و سال که امر اعتباری است ظاهراً نمی‌تواند شاهد مثال برای من و عشق باشند ولی از جهت تمثیلی درست است چه عاشق را فراق اصل است و معشوق را وصال «در فصل ۳۹ توضیح داده می‌شود» و این دو متضادند

قسمت آخر قسمت اول از فصل اول سوانح:

اتانی هواها قبل ان اعرف الهوی   فصادف   قلباً   فارغا   فتمکنا

یعنی: «عشق خویش را بمن داد پیش از آنکه عشق را بشناسم پس عشق او را با دلی خالی وآسوده روبرو گردید و در آن متمکّن شدن. چه آنکه وجود عشق قبل از معرفت است و ظهور آن بعد از معرفت.

توضیح: این بیت در عیون الاخبار بنام عمربن ابی ربیعه متوفی بسال ۹۳ هجری ولی در وفیات الاعیان ج ۲ ص ۳۷۰ بنام مجنون عامری آمده «مجموعه آثار ص ۳۱۹» و در شرح سوانح ناگوری آنرا قبل از «عشق از ...حسود» آورده و ناگوری خود قبل از دو رباعی فارسی، آنرا ذکرکرده ولی در شرح سوانح عثمانیه و سوانح تصحیح آقای دکتر پورجوادی بعد از دو رباعی فوق آمده است و اما شرح این بیت همان است که شیخ بشرح زیر بیان داشته:

«قسمت «۲» از فصل سوانح:

روح چون از عدم بوجود آمد بر سر حدّ وجود عشق منتظر مرکب روح بود، در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد اگر ذات روح آمد، صفت ذات، عشق آمد، خانه خالی یافت، جای بگرفت».

شرح:

منظور از اینکه روح از عدم بوجود آمده عدم ماهوی و عالم اطلاق است نه عدم مطلق،زیرا روح از عدم بوجود نیامد بلکه از عالم امر آمد چنانکه در قرآن کریم آمده است «**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**»الاسراء آیه ۸۵ یعنی «از تو درباره روح سؤال می‌کنند، بگو روح از امر پروردگار من است» «یعنی از عالم امر و صفات فعلیه حق نشأت گرفته» پس مفهوم عبارت این است که وقتی روح از عدم ماهوی یعنی از عالم اطلاق و اجمال به صورت یک امر وجودی تعیّن و تقیّد یافته و از بود عقلانی به نمود عینی درآمد یا از عالم امر بعالم خلق تنزّل کرد و تمثّل یافت عشق در آغاز آفرینش روح، جهت سوار شدن بر مرکب روح خلق شد و در انتظار این مرکب بود، که بر آن سوار شود. می‌گوید نمی‌دانم چگونه روح و عشق در بدو وجود بهم آمیختند، عشق راکب شد یا مرکب؟ چه در نزول روح، عشق راکب و در صعود مرکب است و اگر روح بمنزله ذات باشد عشق صفت ذات است، زیرا روح بیرنگ بی تعلق و بی‌صفت بود، عشق در خانه روح جای گرفت و آنرا جایگاه خود ساخت و بکار آن مشغول شد.

عین القضاة در سوانح در شرح این مطلب می‌گوید: «روح و عشق هر دو در یک زمان موجود شدند و از مکوّن در ظهور آمدند، روح را بر عشق آمیزشی پدید آمد و عشق را با روح آویزشی ظاهر شد، چون روح، بخاصیت، در عشق آویخت، عشق از لطافت بدو آویخت. بقوّت آن آویزش و آمیزش میان ایشان اتحاد پدید آمد. ندانم که عشق صفت شد و روح ذات، یا عشق ذات شد و روح صفت، حاصل هر دو یکی شدند» «۲۱» لازم به توضیح است که چون رنگ عالم ارواح سفید است لذا اگر روح از عالم ارواح نزول کرده پس رنگ آن سفید است و

در مراتب نزول از عوالم اسرارکه زرد است و عالم ملکوت و صفات که سرخ است و سپس از عالم آدمی و نفس مطمئنه که برنگ کبود است گذشته به عالم انسانی نزول کرده است و در بازگشت و سیر صعودی نیز باسد از همین عوالم و مراتب بگذرد و در مراتب نزول گرچه با عشق بوده ولی عشق همراه آن بالقوّه بوده ولی در سیر صعودی پس از رسیدن به مرحله شفاف دل که محل عشق و محبت است و بعد از ایمان یقینی و عینی قرار دارد، عشق ظهور نموده و روح بکمک عشق، خود را به عالم ارواح و از آن بالاتر به مرتبه جبروت که سیاه رنگ است و محل سرّالاسرار و مقام خفی که سرّ السرّ است می‌رساند و باز هم از آن گذشته به مرتبه انعدام وجود موهومی یا غیب‌الغیوب و یا فنا که عالم الوهیت، و بی‌رنگ است می‌رساند.
شیخ حسین ناگوری «۹۰۱ هجری» در شرح عبارت «روح از عدم...» می‌نویسد: «روح از عدم» یعنی از عالم اجمال و اطلاق بوجود آمد یعنی بتفصیل و بتقیید آمد یعنی اول تمثلی که پدیدکرد روح بود «بر سر حدّ وجود» یعنی وجود روح، «عشق» یعنی ذات مطلق «منتظر مرکب» از بهر ظهور متوقّف بر مرکب، بر مرکب «روح بود» که اگر نبودی ظهور نبودی، یعنی بمجرد قبول تقّید دوگانگی پدید آمد مقید طالب مطلق و مطلق مشتاق مقد شد والاّ خود با خود عشق محال باشد الاّ بارادت دویی آن، ذات مندرج «متعلّق بدین مقید است» بمنزله راکب و یا مرکب، و چنانکه راکب با مرکب ظاهر است همچنین مطلق بر روح ظهور یافت، پس چون تقیید شد، همین تقیید مرکب عشق ظاهر بدو شد **«کالراکب بالمرکب»** بدین اعتبار راکب مرکب داشت چن ار تعلّق مطلق بدان وجوهات مختلف دارد گفت: «ندانم در بدو وجود تا چه مزاج افتاد» یعنی بکدام صفت تعلق یافت وکدام درست نشست.و اگر ذات روح آغاز آمد. بیان وجود تعلق آن روح باعتبار ظهور، چون ذاتی که تصور ظهور بدوست، و آن عشق چون صفت در وی باطن و معقول است چنانکه شیخ محی‌الدین عربی می‌گوید: **«الحق باطن الخلق و الخلق صورة الحق»** لابد چون در سر حدّ وجود صفت راکب شد «خانه روح خالی یافتن یعنی آن مقید بحقیقت عدم محض است، خانه او خالی است صاحبخانه همان مطلق است پس متمکن جاگیر همو شد بحقیقت، و هم دویی از میانه برخاست، و باز همان یکیست که بود **«فان الله «بوجوده» غنی عن العالمین»** «۲۲». عزّالدّین کاشانی هم درکنوزالاسرار مطلب فوق را اینچنین بنظم کشیده:
«المقالة فی کیفیة الارتباط بین العشق و الروح و علت امتزاجها»

روح اگر نتیجه عدم است — با قِدَم گوئیا که همدم است
یافته از جلال سبوحی — شرف اختصاص «من روحی»
دیده عشق بهر دیدن او — منتظر تا بدو رسیدن او
«از عدم چون سوی وجود آمد — دیده عشق در شهود آمد»
عشق در وی چو جای خالی دید — رخت بنهاد و تختگاه گزید
ذات چون با صفت درآمیزد — هر دو با یکدیگر در آویزد
روح چون ذات وعشق چون صفتست — بعکس اینت جای معرفت است
تا بود طور نشآت اولی — روح را ذات گفتنست اولیٰ
عشق را نشأت دوام ذات است — صفتش روح و این نه طاماتست
لبّ تحقیق و جان توحید است — محض تجرید و عین تفرید است ۲۳

در شرح نسخه نور عثمانیه همین مطالب بوجهی دیگر بیان شده و چنین آمده: «ارواح از عالم تقدیر در بیداری وجود آمد و مراد از عشق، عشق وضعی است از آنک عشق حقیقی را گنجایی نیست در عالم ارواح، که عین

عشق را جز مقرّ عین عشق حامل دیگر نتوان بود، و انتظار عشق وضعی مر روح را از آن افتدکه نزولش بوسائط می‌افتد و عروجش بی وسایط. خواست روح را مرکب خود سازد در نزول به عالم ترکیب تا رابطه اتصال روح به ترکیب شود «۲۴».

قسمت ۳ از فصل اوّل سوانح:

تفاوت در قبلهٔ عشق عارضی است. اما حقیقت او از جهات منزّه است که او را روی در جهتی نمی‌باید داشت تا عشق بود.

شرح: تفاوت در جهت عشق با ذات مطلق وجود ندارد زیرا تا عشق بود مطلق بوده جهت منافی اطلاق است حال تشبیه عشق در خود ذاتاً یا صفاتاً یکسانست زیرا اصل او از اضافت و جهت تفاوتی ندارد و این بدان سبب است که عشق در خالق بوجهی صفت ذاتیّه **«حبّ لذاته بذاته»** و بوجهی صفت فعلیّه است که موجب رحمت و رأفت و لطف و خلقت و... می شود ولی در مخلوق از آغاز خلقت همانطور که بیان شد در جوهره وجودش عجین و حرکت جوهری کمالیّه اوست.

عین القضاه در لوایح قبله عشق را اینچنین شرح کرده است: «هرچه که هست او را قبله‌ای است و روی او یا از راه صورت یا از راه معنی بدان قبله است مگر عشق بی روی که دوای «محوکننده» قلب‌ها است.

چون قبله بجز جمال محبوب نبود　　　　عشق آمد و محوکرد هر قبله که بود

عشق چون از عاشق، هر چیزکه جز معشوق بود محوکرد او را گفت که اکنون روی بدل بیجهت خود آر و آنرا هزار قبله پندار«۲۵».

در مثنوی کنوزالاسرار آمده است:

عارضش از برای مسبوقی　　　　عشق را عاشقی و معشوقی
عشق در ذات خود یکرنگ است　　　　فارغ از نام و عاری از ننگست

بقیه قسمت ۳ از فصل اول سوانح:

«اما ندانم تا دست کسب وقت آب بکدام زمین برد. آن نفس که رکابداری بر مرکب سلطان نشیند نه مرکب او بود اما زیان ندارد. کلا منا اشاره»

شرح: برای توضیح مطلب باید نخست اصطلاح کسب، وقت و سلطان را بشناسیم تا مفهوم مطلب معلوم گردد. کسب عبارت از فعلی است که موجب جلب منافع و یا دفع مضار است و از اینجهت فعل خدا موصوف به کسب نشود و یا کسب عبارت از مباشرت اسباب است با اختیار «۲۶». خود شیخ احمد در فصل ۵۷ سوانح می‌گوید: «عشق چیزی است که در او هیچ کسب را راه نیست بهیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است پس مرغ اختیار در ولایت او نپرد... پس اگر خواهد و نخواهد آن نقش بر او پیدا نشود... بلای عشق در پندار اختیار است». البته شیخ احمد هم چون برادرش ابوحامد امام محمد غزالی افعال انسان را مخلوق باریتعالی می‌داند. ابوحامد می‌نویسد: «همه افعال بندگان مخلوق اوست و متعلق به قدرت او «۲۷». ولی کسب که در تعلق قدرت و اراده انسان است یک فعل حادث است» ابوحامد فعل را به دو طریق اختراع و غیر اختراع ممکن می‌داند، و در مورد انسان می‌گوید «قدرت او به مقدوری تعلق می‌گیرد بدون اینکه آنرا خلق یا اختراع کند، پس انسان در مورد افعال خود مخترع نیست بلکه غیر مخترع یعنی کاسب است» «۲۸». شیخ احمد در مورد عشق حتی کاسب بودن انسان را که نظر برادر و دیگر اشعریان است قبول ندارد و می‌گوید: «عشق چیزی است که در او هیچ کسب را راه نیست...» و در التجریدکلاً صفات انسان را

بالقوه دوگانه می‌داند، وجود مذموم یا وجود عدلی که به عدل خدا مربوط است، و وجود محمود یا وجود فضلی، که به فضل و لطف خدا منسوب است. و وجود عدلی را مشتمل بر هفت جزء می‌داند، که عبارتند از: حس، شغل، هوی، کدورت نفس، نفس، بشریّت و طبع. و وجود فضلی یا محمود را مشتمل بر هشت جزء نموده، که عبارتند از: حسّ، فهم، عقل، فؤاد، قلب، روح و همّت، که در ورای همه اینها فرشته است... بدین ترتیب هفت دوزخ «صفات مذموم» و هشت بهشت «صفات ممدوح» را در درون انسان نشان می‌دهد و می‌گوید: «پس وجود فضلی تو بهشت عاجل تست و این بهشت صغری است و وجود عدلی تو دوزخ عاجل تست و این جهنم صغری است «۲۹». بهر حال عشق صفتی اکتسابی نیست بلکه افاضه‌ای و لازمه وجود و لاینفک وجود انسان است.

و اما «وقت» در اصطلاح صوفیه حال وارده بر سالک است مثل حبّ و توکل و تسلیم و رضا «۳۰». هجویری می‌گوید: «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنانکه واردی از حق بدل وی پیوندد و سرّ وی را در آن مجتمع گرداندچنانکه اندرکشف آن از ماضی یاد آید نه از مستقبل...» و بازگوید: «صاحبان وقت اندر وقت باقی خوش است که اگر به فردا مشغول گردند یا اندیشه وی بر دل گذارنند از حق محجوب شوند و حجاب پراکندگی باشد...» «۳۱» گویا خیام هم به همین وقت، که حال یا حالات سالک از تجلیات وارده بر دل او است نظر داشته که فرموده:

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن ‌‌ ‌ فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن ‌‌ ‌ حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

و مولوی فرموده:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق ‌‌ ‌ نیست فردا گفتن از شرط طریق

و حافظ فرماید:

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ‌‌ ‌ ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت
خوش وقت رند مست که دنیا و آخرت ‌‌ ‌ برباد داد و هیچ غم بیش وکم نداشت

در قرآن کریم وقت یا ساعت یا قیامت «صغری وکبری» را که تجلی و ظهور بنحو اکمل است خارج از علم بشر دانسته و می‌فرماید: **«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّهُوَ»** الاعراف آیه ۱۸۷ از تو درباره ساعت و زمان قیامت «صغری وکبری» می‌پرسندکه کی خواهد بود؟ بگو علم آن تنها در نزد خداست، پروردگارم وقتش را برکسی ظاهر نمی‌کند بجز اوکسی آنرا نمی‌داند آن وقت بر آسمانها و زمین سنگین و دشوار است نمی‌آید شما را مگر ناگاه... و در آیه بعدی گوید: **«يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ»** یعنی از تو می‌پرسندکه گویا تو از راه بسیار بدان دانائی بگو علم آن نیست مگر نزد خدا و لیکن اکثر مردم نمی‌دانند.

حال که وقت چه وارد بدل باشد و چه قیامت صغری و یا قیامت کبری، زمانش معلوم نیست پس سالک همیشه بر ذکر و فکر مواظبت می‌نماید و لحظه‌ای غفلت نمی‌کند تا شاید لحظه‌ای آیدکه وقت فرا رسد و او در خواب غفلت نباشد.

یک دم زدنی غافل از آن شاه نباشید ‌‌ ‌ شاید که نگاهی کند آگاه نباشید

عزّالدیّن کاشانی درباره وقت می‌گوید: «صوفیان لفظ وقت را بر سه اطلاق کنند: گاهی وقت گویند و مرادش وضعی بود که بر بنده غالب باشد مانند قبضی یا بسطی یا حزنی یا سروری و صاحب آن وقت از غایت غلبه

حال و ابتلا از آن ادراک حالی دیگر نتواندکرد... و معنی وقت بدین تفسیر عام بود که هم سالک را و هم غیر سالک را متناول باشد. وگاهی اطلاق لفظ وقت کنند و مرادشان هر حالی بود که بر سبیل هجوم و مفاجات از غیب روی نماید، و بغلبه تصرف، سالک را از حال خود بستاند و منقاد و مستسلم حکم خودگرداند و این وقت خاصه سالکان است. از اینجا گفته‌اند: الوقت سیف...که وقت امضاء و اجرای مراد حق تعالی بر جمیع مرادات و احوال غالب آید و آنرا بر مقتضای حکم خود قطع کند «۳۲».
ولی شیخ احد غزالی در فصل سوم سوانح حالات عشق را در هر زمان به وقت تعبیرکرده و در فصل ۱۹ واصلان را خداوندان وقت می‌خواند، وقتی که استمرار و دوام دارد «در فصل ۳ و ۱۳ شرح داده خواهد شد». رسول خدا ﷺ در همین رابطه فرمود: **«لی مع اللّه لا یَسَعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل»** بدین معنی که چون پیامبر در مقام مشاهده و مکاشفه است جبرئیل در میان گنجد ولی چون به معانیت رسد جبرئیل در آن مقام نگنجد«۳۳».
نَفَس: بمعنی دم و در اصطلاح صوفیه دوام حال مشاهده و تواتر و تعاقب امداد می‌باشد. فرق میان نفس و وقت این است که وقت حالی است گذرا و نفس حالی است دائم. «۳۴»
حافظ گوید:

تا معطرکنم از لطف تسیم تو مشام   شمّه‌ای از نفخات نفس یار بیار

****

تا چو مجمر نفسی دامن جانان گیرم   دل بر آتش بنهادم زپی خوش نفسی

رکابدار خادمی که اسب را برای سلطان یا مخدوم خود بگیرد تا او سوار نفس رکابدار است. چنانچه عین القضاه در لوایح یادآور شده «اگر رکابدار در اول آنکه پادشاه بمیدان بود بر آن مرکب سوار شود در مذهب جهانداری رواست. معشوق پادشاه است و روح مرکب و عشق رکابدار. اگر رکابدار عشق بر مرکب روح سوار شود و بسوی میدان مراد معشوق تازد تا بواسطه آن گوی هوا بجایگاه رضا رساند پس منظور شیخ از بیان عبارات مذکورکه بر سبیل اشاره بیان داشته این است: «نمی‌دانم باقتضای ذات و بحسب وقت و آن ارادت مخصوص، ذات مطلق بکدام مظهر و بکدام صفت پیدا گردد ولی بهر صفتی که ظاهر شود او را رعایتی بود چنانکه رکابداری بر مرکبی که متعلق باو نباشد سوار شود با وجودی که مرکب او نیست و بر آن سوار شده ولی زیادتی ندارد. چه این امر موقتی است».
خواجه حسین ناگوری بر شرحی که بر سوانح نوشته اولاً دست کشت آورده «نه دست کسب چنانکه شرح دادیم» و در شرح عثمانیه و تصحیح سوانح آقای مجاهد نیز به همین نحو است. ثانیاً در شرح ناگوری آمده است: «اقتضای ذات مطلق بکدام مظهر و بکدام صفت پیدا گردد. چون حصر آن ارادت مخصوص ذات مطلق بکدام مظهر و بکدام صفت پیدا گردد. چون حصر آن نصیب نمی‌توانست کرد و بحقیقت آن اطلاع نمی‌یافت «و آن نفس رکابداری» یعنی بهر صفت مقید ظاهر شود، هم از آن بود، یعنی بصفت آن حصار، بله تقیید او را عاریتی بود جز بصورت ظاهر بدان معلق نباشد چنانکه «رکابدار» اما بجهت ظهور «زیانی ندارد» که یک مظهر اوست... گاه مولیٰ وگاه غلام است، گاه اسب وگاه زین... بیانی دیگر: تقیید مخصوص بمنزله مرکب باشد و ذات مطلق بمنزله رکابدار... پس هر تقییدی که باشد و هر تمثلی که فرض تواندکرد وضیع و شریف، حسن و قبیح، صغیر و کبیر، هم در معنی ظهور علی السوّاء بود...» «۳۶» در مثنوی کنوزالاسرار رکابدار را در تمثیل زیر آورده:

مرکبی را که داغ شه دارد — گر رکابی بزیر ران دارد
بینی آنگه که بر نشیند شاه — هیچ نقصی بدو نیافته راه
شاه عشق ار چه در الست آباد — روح را داغ اختصاص نهاد
تا ز آفات در پناه بود — مرکب خاص پادشاه بود
هم شود بهر استقامت سیر — در مبادی اسیر رایض غیر
تا چو در سیر مستقیم شود — خدمت شاه را مقیم شود
بلکه خود شرط ابتدا باشد — اثر از عین کی جدا باشد «۳۷»

بقیه قسمت «۳» از فصل ۱:

کلا منا اشاره

شرح: شیخ خود در مقدمه گفت آنچه می‌گوید اشارت است و اینجا نیز طبق معمول صوفیه مشاهدات خود را باشاره بیان می‌کند و عین کلام جنید بغدادی را که عین القضاه هم ذکرکرده بعنوان یک اصل می‌آورد «۳۸». زیرا صوفیان معتقدند که آنچه را که آنها یافته‌اند بالاتر از هر تعبیر و تصویری است و حتی بیان معنی اصطلاحات و اشارات و لطایف، دریا را در سبوگنجاندن است.

قسمت ۴ از فصل ۱ سوانح:

گاه خزفی یا خرزی بدست نو آموز دهند تا استاد شود، گاه بتعبیه، درّ ثمین و لؤلؤ لالا بدست ناشناس او دهند، که زهره ندارد دستِ معرفتِ استادکه آنرا برماسد تا به سفتن چه رسد.

معنی لغات:

خزف: بمعنی هر چیزگلی که در آتش پخته شده باشد «ناظم الاطبّاء» سفال «منتهی الارب»

خرز: مهره «فرهنگ دهخدا» آنچه که به نخ کشند مانند مهره دانه شیشه‌ای، گلی و صدف «معین»

تعبیه: آراستن، ساختن، آماده کردن «معین»

درّ ثمین: گوهرگران بها، مروارید قیمتی «معین»

لؤلؤ لالا: مروارید آبدار و درخشان «معین»

برماسد: از بر ماسیدن بمعنی لمس کردن و سودن عضوی بر عضوی دیگر «معین»

سفتن: سوراخ کردن «معین»

شرح:

گاه سفالی یا مهره‌ای بدست شاگرد نوآموزی می‌دهند تا شکل دادن و تراش دادن و آراستن و پرداخت کردن و سوراخ کردن را با آن تمرین کند و یاد بگیرد. گاهی هم گوهرگرانبهائی که استاد با همه شناختی که بدان و خود جرأت لمس آن را ندارد تا چه رسد به تراش و پرداخت و آرایش و پیرایش و سفتن آن، بدست شاگردی سپره می‌شود که آنرا نمی‌شناسد و با آن همان کندکه با سفال و مهره. منظور شیخ همان دادن لطیفه عشق به انسان است که حتی استادان فنّ عشق جرأت دست زدن بآنرا ندارند ولی بانسان نادان داده شده است. این مطلب را مولوی در مثنوی تحت عنوان «خاریدن روستائی در تاریکی شیر را بظنّ اینکه گاو است» آورده تا آنجا که می‌گوید:

گفت شیر ار روشنی افزون بدی — زهره‌اش بدریدی و دلخون شدی
این چنین گستاخ از آن میخاردم — کو در این شب گاو می‌پنداردم

حق همی گوید که ای مغرور کور   نی زنامم پاره پاره گشت طور
که لو انزلنا کتاباً للجبل   لا نصدع ثم انقطع ثم ارتحل«۳۹»

و در قرآن کریم علاوه بر آیه ۲۱ سوره حشر که ناظر بر بیت اخیر ابیات فوق است در آیه ۱۷ سوره احزاب هم که بنام آیه امانت معروف است می‌فرماید: **«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»** ما امانت را بر آسمانها و زمین وکوهها عرضه کردیم پس آنها از برداشتن بار امانت خودداری کردند و از ترس شکاف برداشتند و انسان آنرا برداشت که ستمکار و نادان بود...

در تفاسیر عرفانی و حکمی و نقلی وجوه بسیار درباره امانت آمده است. ولی وجهی که شیخ احمد بسیار از آن بهره جسته همان جنبهٔ عشق و ولاست که انسان چون نمی‌دانست ای بار چقدر سنگین و مشگل است آنرا برداشت. «البته ظلوم و جهول بمعنای دیگر هم آمده که منظور ما نیست» «۴۰». حافظ نیز در این باب اشارتی دارد:

آسمان بار امانت نتوانست کشید   قرعه فال به نام من دیوانه زدند

پس این کودک نادان یا این انسان دیوانه، نادانسته گوهر عشق را بی آنکه از مشگلات و خطرات آن آگاه باشد پذیرفته است. باز حافظ فرماید: که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشگلها.

شاید منظور شیخ از خزف وگوهر، اختلاف مظاهر حق درکشش عشق باشد. عین القضاه درباره دادن گوهر به شاگرد جهت آراستن شرحی دارد که می‌گوید:

«آن در ثمین را که واسطه قلاده شاه خواهد بود برای سفتن بجوهری به استاد دهند، هر چند استاد در صنعت خود کاملتر خوف وی در آن سفتن بیشتر، اینجا دانش بسیار مانع فعل وی آید، حیلت آن بود که از آن شغل دل فارغ کند» «۴۱» در مثنوی کنوزالاسرار هم این تمثیل بدینصورت آمده:

این نبینی که چون نو آموزی   سفتن دُر هوس کند روزی
گر بنزدیک اوستاد آید   جز خزف سفتن نفرماید
دُر میان خزف نهد گهگاه   بسپارد بدست او ناگاه
گهریرا که نیک بهراسد   دست استاد او ببرماسد

پس سلطان عشق هم گوهر عشق را بآن نمی‌دهدکه در علم و قدرت و وسائل جلال برتر است بلکه بآن می‌دهد که نیاز و افتقار دارد و، و فقیر آنرا عطیّه می‌داند و خود را مستحق آن، و می‌گوید: «مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند» و وجود او همه رجاء است نه خوف، چه از مشگلات و بیم و خطرات آن آگاه نیست.

قسمت ۵ از فصل ۱ سوانح:

چون بوقلمون وقت عجایب نیرنگ بر صحیفه زند، پی پیدا نبود که روش بر آب است لابل بر هوا که انفاس خود هواست.

شرح: شیخ، وقت را به بوقلمون تشبیه کرده «چه آنکه بوقلمون تابع وقت است و بر حسب او ضاع و احوال متغیر و ملوّن است به همین جهت اصطلاح بوقلمون صفت درباره بعضی اشخاص و یا در مورد روزگار بکار برده می‌شود» و با استعاره‌ای زیبا وقت را که در حال موقت است به نیرنگهای عجیب مرتبط ساخته و آنرا نقشی بر صحیفه انفاس «جمع نَفَس» که در حال ثابت و پایدار است می‌داندکه گهگاه ظاهر نبود آن حال دائم، خود پی‌اش معلوم نیست و پایه آن بر آب است، بلکه پایه آن بر هواست و بلکه خود هواست. اگر چه آب در

اصطلاح اهل تصوف بمعنی معرفت و فیض وجود آمده و هوی میل نفس به مقتضیات طبع است، ولی منظور شیخ نه آب بمعنی عرفانی و نه هوا در این معنی است بلکه بعنوان مثل و تشبیه است چرا که آب و هوا هر دو متطلاطم بوده وضع ثابتی ندارند. و منظور از انفاس، ظهور است که نفس الرّحمن باشد پس منظور شیخ این است که ذات مطلق که قابل تجلّیات مختلف است ظاهر می‌سازد که هیچ در فهم نگنجد و در وهم نیاید بلکه بر میل اوست. در واقع نفس الرحمن که مظاهر عالم از اوست چیزی جز ظهور میل و هوای او نیست که بر همه نامعلوم است جز خود او. ما حصل کلام چنانکه ناگوری گفته است: «چون ظهور متجلّیات متنوع خواهد آنرا نهایتی پیدا نبود، که در حقیقت تجلی جز ارادت محض نیست و نه نمودار از پیش نبوده چون نقش، و پا بر هوا» «۴۲»

تعلیقات فصل ۱ سوانح

۱ـ حاشیه آیه ۵۹ سوره مائده قرآن مجید باکشف الایات چاپ علمی.
۲ـ تفسیرکشف الاسرار ج ۳ ص ۱۴۷ و ۱۵۵.
۳ـ معجم الالفاظ القرآن الحکیم ج ۱ ص ۲۳۱ – ۲۳۲.
۴ـ رساله قشریه ص ۵۵۱ تا ۵۵۶.
۵ـ رساله قشریه ص ۵۶۰ تا ۵۶۱.
۶ـ کشف المحجوب ص ۳۹۸.
۷ـ شرح سوانح ناگوری ص ۱ و ۲.
۸ـ تفسیرکشف الاسرار و عده الابرار ج ۱ ص ۵۰۷ و ۵۰۸.
۹ـ شرح سوانح ناگوری ص ۲.
۱۰ـ فرهنگ علوم عقلی ماده علوم اسفار ج ۱ ص ۵۲۷ و شرح منظومه ص ۷۸ مراجعه شود.
۱۱ـ فرهنگ لغات عرفانی ص ۴۲۵.
۱۲ـ شرح شطحیات ص ۲۱.
۱۳ـ فرهنگ لغات عرفانی ص ۴۸۷ و ۴۸۸.
۱۴ـ به کشف الاسرار و شرح گلشن راز و نیز به فرهنگ لغات عرفانی ص ۲۷۹ مراجعه شود.
۱۵ـ به مثنوی مولوی و دیوان کبیر و فرهنگ لغات عرفانی وکشاف مراجعه شود.
۱۶ـ ارشاد القلوب دیلمی – جامع الصفیر ج ۲ ص ۱۶.
۱۷ـ حدیث نبوی به کلمات مکنونه فیض ص ۷۰ مراجعه شود.
۱۸ـ کلمات مکنونه فیض ص ۷۰.
۱۹ـ مأخذ در بخش اول ذکر شده.
۲۰ـ صحیح مسلم ج ۸ ص ۱۲۷ –کلمات مکنونه فیض ص ۱۲۷ – مسند احمد ج ۲ ص ۲۴۴ و ۲۵۲ و ۲۳۴.
۲۱ـ لوایح عین القضاه ص ۱.
۲۲ـ شرح ناگوری ص ۲۷ نسخه خطی.
۲۳ـ مثنوی کنوزالاسرار نسخه خطی ص ۶.
۲۴ـ شرح نور عثمانیه ص ۳.
۲۵ـ لوایح عین القضاه ص ۲ و ۳.
۲۶ـ فرهنگ علوم عقلی.
۲۷ـ احیاء علوم الدین – قواعد العقاید – فصل ۳ رکن ۳- اصل ۲.
۲۸- سلطان حقیقت صفحه ۱۸۲.
۲۹ـ مأخوذ ازکتاب التجرید فصل ۳۴.
۳۰ـ شرح کلمات باباطاهر.
۳۱ـ کشف المحجوب ص ۴۸۰.

۳۲ـ مصباح الهدایه ص ۱۳۸ تا ۱۴۰.

۳۳ـ تعلیقات حدیقه الحقیقه ص ۴۵۷ و ۴۵۸ وکشف الاسرار ج ۱ ص ۲۶۹ و ج ۲ ص ۳۲۸ و ج ۳ ص ۱۸۷.

۳۴ـ مأخوذ از مصباح الهدایه ص ۱۴۱.

۳۵ـ لوایح عین القضاه ص ۷.

۳۶ـ شرح سوانح ناگوری نسخه خطی.

۳۷ـ کنوزالاسرار ص ۸.

۳۸ـ زبده الحقایق ص ۶۹.

۳۹ـ اشاره به آیه ۲۱ سوره حشر است که می‌فرماید: لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. یعنی اگر این قرآن را برکوهی فرومی‌فرستادیم یقینا آن را از بیم خدا فروتن از هم پاشیده می‌دیدی و این مثلها را برای مردم می‌زنیم شاید آنان تفکرکنند

۴۰ـ برای تفسیر امانت و ظلوم و جهول و آسمانها و زمینها وکوهها به تفسیر بیان السعاده وکشف الاسرار تفسیر آیه مذکور «۷۲ – سوره احزاب» وکتاب صالحیّه مراجعه شود.

۴۱ـ لوایح عین القضاه ص ۹.

۴۲ـ شرح ناگوری بر سوانح آقای مجاهد ازکتابخانه ملک.

فصل ۲

چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد، صورت پیداگردد در هوای صفای روح. کمالش آن بودکه اگر دیدهٔ اشراف روح خواهدکه خو را بیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش با آن بیند، و این به وقت بگردد. حجاب نظر او آید به خود و دیده اشراف او را فروگیرد، تا بجای او خود بود و بجای خود او را بیند. اینجا بودکه‌گوید:

بیت

از بس‌که در این دیده خیالت دارم　　　در هرکه نگه کنم تویی پندارم

زیراکه راهش به خود بر عشق است. تا بر عشق‌گذر نکند –که‌کلی او را فروگرفته است– به خود نتواند رسید. و جلالت عشق دیده راگذر ندهد، زیراکه مرد در عشق غیرت اغیار بود نه غیرت خود.

بیت

خیال ترک من هر شب　　　صفات ذات من گردد
هم از اوصاف من بر من　　　هزاران دیده‌بان گردد

شعر

انا من اهوی و من اهوی انا　　　نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته　　　و اذا ابصرته ابصرتنا

اشارت هم بدین معنی بود، و لیکن دور افتاد در دوم مصراع‌که : «نحن روحان حللنا بدنا» قدم از یکی در دوئی نهاده است. اول مصراع قریب‌تر است‌که: «انا من اهوی و من اهوی انا» اینجا بودکه این معنی درست آیدکه‌گفته است:

بیت

گفتن صنما مگرکه جانان منی　　　اکنون‌که همی نگه‌کنم جان منی

اینجاکه در تمامی بیت‌گفته است:

بیت

مرتد گردم گر تو زمن برگردی　　　ای جان و جهان توکفر ایمان منی

مگر می‌بایست‌گفتن: «بی‌جان گردم‌گر تو زمن برگردی» لیکن‌گفتار شاعران بود در نظم و قافیه نگاه داشتن ماند. گرفتاری عاشقان دیگر است وگفتار شاعران دیگر. حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست.

متن سوانح از فصل ۲:

چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد، صورت پیدا گردد در هوای صفای روح. کمالش آن بودکه اگر دیدهٔ اشراف روح خواهدکه خو را بیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش با آن بیند، و این به وقت بگردد. حجاب نظر او آید به خود و دیده اشراف او را فروگیرد، تا بجای او خود بود و بجای خود او را بیند.

شرح:

«خانه خالی» خالی بودن دل است از اغیار و ماسوی اللّه و از وهم وجود و بعبارت دیگر پاک و منزه بودن آن از هر چیز.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید

و از اینرو تخلیه قبل از تجلیه و تحلیه است. دربارهٔ تخلیه یا تخلّی قشیری می‌گوید: «تخلّی عبارت از سقوط اراده و اختیار عبد است در مقام اعتماد و توکّل بحق». نظیرهمین بیان در کشف المحجوب و دستور العلماء آمده است«۱».

«آینه صافی» دل انسان کامل است، چه انسان از جهت آنکه مظهر ذات و صفات و اسماء الهی است آینه است و انسان کامل چون آینه‌اش مصفّاً به نور وحدت و پاک از ما سوی اللّه است آینه صافی است و نمودار وجود احدیّت و لاهوت است، لذا هر آینه که آینه دلش صافی‌تر است عشق و معرفت او بیشتر است حافظ می‌گوید:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

و باز در مورد آینه صافی دل که می عشق و معرفت حقیقی و خالص را منعکس می‌کند می‌گوید:

صوفی بیا که آینه صافی است جام را تا بنگری صفای می لعل فام را

راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را

پس آینه صافی صاف‌شدن دل ازکدورات وهم است که اطلاق در اطلاق و اجمال در اجمال است.

و اما «صورت» در اصطلاح فلاسفه عقل اول و نفس کلیّه است وگویند صورت هر چیزی آنست که بدان ظاهر شده و متعین می‌گردد و اما با توجه به حدیث **«ان اللّه خلق آدم علی صورته»** و حدیث **«رأیت ربی فی احسن صورة»** «۲» معلوم می‌شود که صورت حق ظهور امر و تعین وجودی موجود اکمل است. اگر چه همه اشیاء نمود و صورت متعین حقندکه علی علیه‌السلام فرمود **«ما رایت شیئاً و رایت الله قبله و فیه و معه»** و فرمودند **«داخل الاشیاء لا بالممازجه و خارج الاشیاء لا بالمبانیه»** «۵»و در قرآن کریم آمده است «کل شیٔ هالک الا وجهه» «قصص آیه ۸۸» «وکلّ من علیها فان و بیقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» «الرّحمن ۲۷» پس آنچه در هر شیٔ است حق است یعنی اصالت و بقا و دوا دارد و همیشه می‌ماند. وجه الهی یعنی جلوه وجودی اوکه بشکل ماهیات متباینه و متکاثره ظهور پیدا می کند و همان اصل ثابت است که در صورت ماهوی خود مرحله تکاملی و شدنهای متوالی دارد، و پس از فنای صورت‌ها باقی است و چون در مورد انسان بنحو اتم و اکمل و احسن جلوه‌گر شده لذا مظهریت تامّه که مقام خلافت است در او تحقق می‌یابد و لذا انسان کامل بصورت الهی تعبیر شده که دستش یداللّه، خونش ثاراللّه، روحش روح اللّه... است «۶» و هرکه می‌خواهد خدا را ببیند باید اولیاء او را که خود مظهر تامه او هستند ببیند زیرا کسی قادر برؤیت ذات نیست.چه بقول خواجه عبدالله انصاری: «صورت خداوند با جلال وکرامت و با سبحات نور و برقهای درخشان اگر حجاب از آن بردارد سبحات و روشنائی و درخشانی وی آسمان و زمین بسوزد و بریزد» «۷». از اینرو وقتی حضرت موسی علیه‌السلام بدرگاه خدا عرض کرد **«رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ»** جواب آمد **«لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا»** «آیه ۱۴۳ سوره اعراف» پس صورت بمعانی تجلیات اسماء است. پس آنچه می‌فرماید **«و علّم لآدم الاسماء کلها»** همین صورت نوعیه عالم است که روح در عالم عقل و اعیان ثابته با آن درتماس بوده و در بطن جان انسان آن صورتها مکوّن است که با اتصّال ظاهر به باطن غیب به شهود می‌رسد. پس چون خانه روح از اغیار خالی و

آینه، پاک و مصفا بود در آنصورت عشق که حامل اسماء و صفات و صور عقلیّه است در روح که از روح الهی بود تابید نتیجه این تابش عشق بر روح ظهور معشوق در وی پدیدارگشت و عشق نزولی از حق به عبد بصورت عشق صعودی روح باصلش درآمد. پس اگر روح خواهد تا خود را بیند بآن صورت معشوق و نام یا صفتش که در وی مکوّن است توجّه نماید و این توجه به معشوق مستلزم وقت حالی است که عشق تجلی و فیضان دارد، و چون عشق از درون چهره روج خود را می‌نمایدگاه می‌شود که آن خود یا اسمی از اسمهای او یا صفتی از صفات معشوق حجاب او شده و بخود می‌نگرد و بجای او خود را می‌بیند و بجایی خو او را، و این معنی اتحاد عاشق و معشوق و عشق است.

متن سوانح از فصل ۲:

از بس که در این دیده خیالت دارم　　　در هر که نگه کنم توئی پندارم

توضیح: در سوانح چاپ آقای ایرج افشار فقط مصراع دوم آمده و تمام این بیت در تفسیرکشف الاسرار ضمن تفسیر آیه فرقان آمده است.

شرح:

از بس در برابر دیدگانم خیال ترا ترسیم کرده و در حال فکر و مراقبه بتو چشم دوخته‌ام در هرکه نگاه می‌کنم ترا می‌بینم. در شرح آن قبلاً سخن علی علیه‌السلام را بیان کردیم که فرمود: «هیچ چیز ندیدم جز اینکه خدا را پیش از آن و با آن و در آن دیدم» ناگوری در شرح مصراع دوم این بیت می‌نویسد و تا خود را بجای او بیند وگوید: **«انا اقول و انا اسمع و هل فی الدارین غیری» «و انا الحق سبحانی ما اعظم شأنی»** «وگاه گویدکه رفته و نرفته باشد بلکه بر رفته باشد».

حال شرح این نکته و مطالب قبل آنرا از زبان عین القضا شاگرد شیخ احمد بشنویم:

در اوان صفای دل و وقار تن اگر عاشق خواهدکه خود را در خود ببیند صفتی از صفات معشوق یا اسمی از اسامی او یا خود صورت میان دید و دیده عاشق حجاب شود تا چون عاشق در علو او هویدا نگردد، شیر جان شکار عشق را بیند درکمین قهر نشسته و اشارت می‌کندکه در نگر تا او را بجای خود در خود بینی، اگر در این حال طالب خود شوی در زیر پنجه من «عشق» افکارگردی و مر شکستن سرآواره گردی، عاشق بیچاره در آرزوی او می‌میرد چون او را در خود دید ازکثرت بوحدت آمد و تصور اتحادکرد زبان حالش گوید:

در عشق تو من بیدل و ایمان شده‌ام　　　وز مهر تو چون زلف تو بیجان شده‌ام

نی‌نی غلطم کنون من از قوّت عشق　　　بگذشته‌ام از دوکون و جانان شده‌ام

گفتن سبحانی **«سبحانی ما اعظم شأنی از بایزید»** و اناالحق «از منصور حلاج» دراین مقام بود. عاشق در هر چه نگاه کند معشوق را بیند **«ما رایت شیئا قطّ الا اللّه»** «هرگز هیچ چیز غیر از خدا ندیدم» زیرا که مطلوب سرّ اوست و چون سرّ او، او باشد در نظر سرّ او همه باشد، در هر چه نظرکنم توئی پندارم «۸».

متن سوانح از فصل ۲:

زیراکه راهش به خود بر عشق است. تا بر عشق گذر نکندکه کلی او را فروگرفته است – به خود نتواند رسید. و جلالت عشق دیده راگذر ندهد، زیراکه مرد در عشق غیرت اغیار بود نه غیرت خود.

شرح:

از اینرو عاشق در هر چه نگاه می‌کند معشوق را می‌بیند زیرا تمام راهش را عشق گرفته و تا از عشق که او را کاملاً فراگرفته گذر نکند و از میان آن عبور ننماید به خویشتن خودش نمی‌تواند برسد. زیرا او را در میان عشق

پیچیده شده «حبّ الشیٔ یعمی و یصمّ» «۹» «دوست داشتن چیزی انسان را کور وکر می‌کند» و جلال و عظمت عشق چنان است که نمی‌تواند دیده از آن گذرکند زیرا عشق مانع ورود اغیار است و غیر عشق را راهی نیست نع اینکه مانع ورود خود عشق باشد چه عشق غیر ز عشق را هر چه باشد بحریم خویش راه نمی‌دهد.
عین القضاه در لوایح درباره غیرت عشق می‌نویسد: «سلطان عشق بآخر بقهر درگذر است عاشق را ازکجا زهره آن بودکه درکوی خودگذرکند یا در روی خود نظر، زیراکه تا بر عشق‌گذر نکند بخود نرسد و عشق نهنگ‌وار، اوئی او را بکلی بیک دم درکشنده است و او را با خود بخود راه نیست او را به اوئی بمعشوق راه است و نه هرکس از این سرّ آگاه» «۱۰»
و آنگاه درباره غیرت عشق می‌گوید: «غیرت معشوق زینت عاشق است و غیرت عاشق پیرایه معشوق اگر غیرت معشوق نباشد عاشق خلیع‌العذار بود و بی‌قیمت و مقدار شد بهر سوی رود و بهر روی اما همیشه غیرت معشوق عنان مرکب وجودش گرفته باشد و بر دربارگاه راد معشوق می‌دارد و چون آتش عشق‌گرمتر شود عاشق بی‌آزرمتر شود غیرت معشوق‌گریبانش گیرد تا دامن خودکامی درکشد و بیخود شود ودم درکشد.» «۱۱»

متن سوانح از فصل ۲:

خیال ترک من هر شب	**صفات ذات من گردد**
هم از اوصاف من بر من	**هزاران دیده‌بان گردد**

توضیح:

بنظر می‌رسد این رباعی از خود شیخ احمد باشد چه در آثار متقدمین و هم عصران وی دیده نشد، ولی مولوی در دیوان‌کبیر «۱۲» بدان استناد جسته و سعیدالدین فرغانی درکتاب مشارق الدراری بیت اول را عیناً ذکرکرده و در شرح آن چنین نوشته است: و اینجا لفظ خیال برای آن قصه است‌که چون سرّ وجودی هنوز تمام از قید اصناف نرسته است پس او پرتو وجود مطلق است و خیال او... و از آن گفت‌که صفات ذات من گرددکه آن تجلی صورت ظواهریه مذکور بنفس تنزل می‌کند و ظواهر صفات صاحب خاطرند.
فرغانی قبل از این بیت درباره خاطر می‌گوید: «پس هرگاه‌که آن سرّ وجودی «حقیقت دل» بمصاحبت عشق‌که سیر در مراتب فی‌الحقیقه بوی مضافست قصد می‌کندکه از جهت تحقیق‌کمالی‌که او را به‌کثرت نسبی متعلق است باین قوا و صفات اصلی نفس همچون چشم وگوش و دست و پای و امثال این تنزل‌کند، آن قصد ظهور و تنزل را خاطرگویند. پس حضرت معشوق از جهت محافظت وحدت و اعتدال خود، عین قوا و صفات اصلی مرا بر من رقیبی بر می‌گمارد تا بصورت‌کثرت و انحراف ظاهر نشوند و مقصودکه‌کمالست فوت نگردد» «۱۳»
و اما «خیال» بمعنی عالم مثال با آنچه فرغانی‌گفت‌که «پرتو و جود مطلق است» تطبیق دارد و ترک به معنی محبوب و معشوق و بمعنی جذبه الهی است‌که سبب‌کشش وکوششی می‌شود پس حقیقت دل من‌که تصورات من از عالم مثال است و همان تصور محبوب و معشوق من است آنچنان در من سریان داردکه در شب هجران و فرقت از مقام خویش تنزل نموده و از جمله صفات ذاتی من «خود» می‌شود و آنگاه جهت محافظت وحدتم و اعتدال صفات دیگرم آنرا احاطه‌کرده بر آن مراقبت می‌نماید تا دوئی وکثرت پیش نیاید.

متن سوانح از فصل ۲:

انا من اهوی و من اهوی انا	**نحن روحان حلّلنا بدنا**
فاذا ابصرتنی ابصرته	**و اذا ابصرته ابصرتنا**

گویا در اصل پنج بیت بوده‌که در بعضی از نسخه‌ها ۲ و بعضی ۳ و بعضی ۵ بیت آمده است «۱۴»

«همه نسخه‌ها» انا من اهوی و من اهوی انا   نحن روحان حلّلنا بدنا
«مجموعه آثارها» نحن مذکنا علی عهدالهوی یضرب الامثال فی النّاس لنا
«مجموعه آثارها» ایها السایل عن قصّتنا لو تراه ام نفرّق بیننا
«همه نسخه‌ها» فـاذا ابـصرتنی ابـصرته   و اذا ابـصرته ابـصرتنا
«مجموعه آثار و ربانی» نحن فی الاجال سیّان اذا ذهبت بهجته مت انا
این اشعار درکتاب الواسطین حلاج ذکر شده «۱۵»و شیخ احمد جهت ارائه منظور خود از آن بهره جسته است.
معانی اشعار: من همان خواسته و عشقم و خواسته وعشقم خود من است. ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم.
ما از آغاز خلقت بر عهد عشق استوار بوده‌ایم «اشاره به آیه ۱۷۱ سوره اعراف، عهد الست» و ما در این مسأله ضرب المثل بین مردم بوده‌ایم. ای پرسنده‌ای که درباره داستان ما می‌پرسی اگر ما را بینی بین ما فرقی و تفاوتی نخواهی یافت.
پس هرگاه مرا بنگری او را می‌بینی و اگر او را بنگری ما را می‌بینی.
ما از نظر حیات و زندگی مثل هم هستیم چه اگر عشق او برود من می‌میرم.
شرح: در مصراع اول «انا من اهوی و من اهوی انا» ظاهراً نوعی اتحاد دیده می‌شود ولی در واقع اصالت و وحدت وجود است که توحید ناب باشد و مصراع دوم که می‌گوید «نحن روحان حلّلنا بدنا» ما دو روح بوده‌ایم که در یک بدن حلول کرده‌ایم منظور او حلول روح انسانی و روح عشق یا روح رسالت و ولایت و یا مظهریت کثرت و وحدت که لازم و ملزم است می‌باشدکه در آغاز خلقت انسان در بدن حلول کرده و در واقع عین همند و مبتنی است بر آیه ۲۹ سوره حجرکه می‌فرماید: **«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ»** یعنی پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده بیفتید «ای ملائک» او را سجده‌کنان. و اگر هدف حلول روح الهی در بدن مادی پس از سیر تکاملی انسان باشد مسلماً دوئیت است و باطل و از نظر عرفانی کامل، نادرست و لذا این گفته منصور نادرست می‌نمایاندکه گفت: روح در روح من بیامیخت که عنبر در مشک ناب بیامیزد «۱۶». و اگر چون مولوی می‌گفت:
من کیم لیلیّ و لیلی کیست من   هر دو یک روحیم اندر دو بدن
اشکال نداشت چون آنوقت دوئیت در عاشق و معشوق در بین نبوده و تنها در بدن که ظرف است و امری اعتباری، دوگانگی مشهود بود نه در حقیقت آن لذا شیخ ابوالفتوح احمد غزالی هم مصراع اول راکه وحدت است پذیرفته ولی مصراع دوام را نپذیرفته کما اینکه فرموده است
متن سوانح از فصل ۲:
«اشارت هم بدین معنی بود و لیکن دور افتاد در دوم مصراع که: «نحن روحان حلّلنا بدنا» از یک در دوئی نهاده است. اول مصراع قریب‌تر است که: «انا من اهوی و من اهوی انا» اینجا بود که این معنی درست آیدکه گفته است:

بیت

گفتن صنما مگر که جانان منی   اکنون که همی نگه کنم جان منی
اینجاکه در تمامی بیت گفته است:

بیت

مرتد گردم گر تو زمن برگردی — ای جان وجهان توکفر و ایمان منی

مگر می‌بایست گفتن: «بی‌جان گردم گر تو ز من برگردی» و لیکن چون گفتار شاعران بود در نظم و قافیه نگاه داشتن ماند. گرفتاری عاشقان دیگر است وگفتار شاعران دیگر. حدّ ایشان بیش از نظم و قافیه نیست و حدّ عاشقان جان دادن است.»

شرح:

در شرح مطالب فوق بایدگفت شیخ بر حلاج ایرادگرفته و حلول را منتفی دانسته و وحدت را ارائه داده و فرموده است: گفتم ای صنم تو جانان من هستی ولی تو جان منی نه جانان من. و علت این که شاعر «۱۷» از مرحلۀ معشوق را جانان دانستن به جان دانستن رسیده از اینروست که جانان در اصطلاح عرفانی صفت قیومی است و جان همان روح انسانی وکنایه از نفس رحمانیه و تجلیّات حق است «۱۸» و علت اینکه شیخ نخست معشوق را جانان یعنی صفت قیّومی و جدا از من می‌داند آنست که می‌خواهد ابتدا بمقام محبت قبل از محو و فنا اشاره کند ولی بعدکه می‌گوید جان منی می‌خواهد به مقام محبت قبل از محو و فنا اشاره کند ولی بعدکه می‌گوید جان منی می‌خواهد به مقام محو و فنا که کمال محبت و عشق است برسد و معشوق را همان روح انسانی که نفس رحمانی است بداند و عین خود بیند و این مقام جمع‌الجمع است و این سخن با این گفته خواجه عبدالله تطبیق داردکه گفت: «روزگاری خود را می‌جستم او را می‌یافتم و اکنون او را می‌جویم خود را می‌یابم» اما اینکه شیخ بر شاعرکه نامش معلوم نیست ایراد می‌گیردکه چرا گفته است:

مرتد گردم گر تو زمن برگردی — ای جان و جهان توکفر و ایمان منی

لازم به توضیح است که نه شاعر ایرادی است نه بر شیخ احمد زیرا شاعر چون نظر به کفر و ایمان داشته و در مرحله ایمان ابتدائی یعنی ایمان زبانی و احتمالاً ایمان علمی بوده برای وی برگشتن حق و معشوق موجب مرتدّ شدن از ایمان وگروه مؤمنان است، ولی شیخ که از ایمان علمی و حتی عینی گذشته و به یقین رسیده و از مرحله کثرت صفات و اسماء گذشته وارد مرحله ذات شده می‌بیندکه جان هستی عشق است و عشق «هو الحق و الحق هو اللّه» و لااله الا اللّه را در ذات بی‌تعیّن صفات شهود نموده ودر آنجا کفر و ایمانی نمی‌بیند چون اینها صفت خلقند نه حق. و لذا گفته است : «می‌بایست گفتن: بیجان گردم گر تو زمن برگردی» و ا ز طرفی معلوم می‌شود میبدی این رباعی را از شیخ احمدگرفته چون نظر او را آورده و می‌گوید: «بیجان گردم گر تو زمن برگردی» «۱۹» اما باید دیدگرفتاری عاشقان چیست؟ گفتار شاعران معلوم است. شعر سخنی است موزون و مقفّیٰ که مبتنی بر قضایای تخیلیّه باشد ولی عشق چیست؟ وگرفتاری عاشقان چه می‌باشد؟ حدّ عاشقان جان دادن است. مگر جان دادن هم هنری است؟ جان مال اوست. بل اوست که باو تقدیم می‌شود، وصال جزء به کلّ است و نجات مرغ از قفس تن و نهایت سعادت، ولی چون ترک وابستگی‌های قفس تن و تعلّقات که ایجاد علقه نموده دشوار است و بندگسستن و قفس انداختن نجات و فلاح، از اینرو منصور حلاج می‌فرود:

«رکعتان فی العشق لا یصحّ وضوء هما الاّ بالدّم»

عشق از اول سرکش و خونی بود — تا گریزد هر که بیرونی بود

و اینست راه عاشقان و طریق سرور شهیدان یعنی حسین بن علی عليه السلام... و عارفان و صوفیان سالک الی اللّه در مسیر عشق الی اللّه...

و حافظ سروده است:

حافظ صبور باش که در راه عاشقی　　هرکس که جان نداد به جانان نمی‌رسد

بعنایت نظری کن که من دلشده را　　نرود بی‌مدد تو کاری از پیش

گر چلیپای سر زلف زهم بگشاید　　بس مسلمان که شود کشته آن کافرکیش

اگر بمذهب تو خون عاشق است مباح　　صلاح ماهمه آنست‌کان تراست صلاح

درقصد خون عشاق ابرو و چشم شوخت　　گاه آن کمان کشیده گاه این کمین کشیده

تا کی کبوتر دل چون مرغ نیم بسمل　　باشد زتیر هجرت در خاک و خون تپیده

عالم از ناله عشّاق مبادا خالی　　که خوش آهنگ وفرح‌بخش نوائی دارد

اشگ خونین بنمودم به طبیبان گفتند　　درد عشق است و جگر سوز دوائی دارد

درویش مکن ناله ز شمشیر احبّاء　　کاین طایفه از کشته ستانند غرامت

ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق　　ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

غمزه شوخ تو خونم بخطا می‌ریزد　　فرصتش بادکه خوش رای صوابی دارد

تعلیقات فصل ۲ سوانح

۱ـ کشف المحجوب ص ۵۰۴ رساله قشریه ص ۳۹ و دستورالعلماء ص ۲۸۱.

۲ـ صحیح مسلم ج ۸ ص ۳۲- مسند احمد ج ۲ ص ۴۴۴ و ۲۵۲.

۳ـ حدیث نبوی است که روزبهان بقلی در عبهرالعاشقین ص ۱۳۰ هم آورده و در تفسیرکشف الاسرار ج ۲ ص ۱۳ و ج ۸ ص ۳۶۸ آمده.

۴ـ این حدیث بصورتهای مختلف «قبله، فیه، معه» در آثار عرفا آمده درکلمات مکنونه فیض ص ۲ «قبله» ذکر شده – درکشف المحجوب «فیه» و در رسائل شاه نعمت اللّه ولی فیه و قبله به کرّات آمده به ج ۱ ص ۲۵۱ و ۳۵۶ و ج۲ ص ۱۳۶ و ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۳۰۲ و ۳۶۷ مراجعه فرمائید.

۵ـ در نهج البلاغه آمده: کائن لا عن حدث موجود لا عن عدم مع کل شیٔ بمقارنه و غیرکلّ شیٔ لا بمزابله...

۶ـ در اصول کافی ج ۴ ص ۵۴ از قول امام باقر علیه‌السلام آمده است که چون پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را بآسمان بردند عرض کرد: پروردگارا حال مؤمن نزد تو چگونه است؟ فرمود: ای محمد هرکه بدوستی از من اهانت کند آشکارا بجنگ من آمده... و هیچیک از بندگانم بمن تقرب نجوید با عملی که نزد من محبوبتر باشد از آنچه بر او واجب کرده‌ام، و بدرستیکه بوسیله نماز نافله بمن تقرب جوید تا آنجا که من دوستش دارم، آنگاه گوش او شوم که بدان شنود و چشمش شوم که بدان بیند و زبانش گردم که بدان بگوید، و دستش شوم که بدان برگیرد. و اگر بخواندم اجابتش کنم و اگر خواهشی از من کند باو بدهم... در ص ۵۳ همان جلد بعبارت و نقل قولی دیگر از حضرت صادق علیه‌السلام بیان شده که نشان صحّت کامل حدیث است.

۷ـ فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات ص ۳۰۸

۸ـ لوایح عین القضاه ص ۱۰ درباره حدیث «ما رایت شیئاً» در شماره ۴ منابع ذکر شد

۹ـ جامع الصغیر ج ۱ ص ۱۴۵ – مولوی می‌گوید:

کوری چشم است این کوری من　　　حب یعمی و یصمّ است ای صنم

۱۰ـ لوایح عین القضاه ص ۱۰.

۱۱ـ لوایح عین القضاه ص ۱۰ و ۱۱.

۱۲ـ تعلیقات بر سوانح از پورجوادی ص ۸۲.

۱۳ـ مشارق الدّاری ص ۱۷۵

۱۴ـ سوانح از پور جوادی ص ۵ دو بیت. در رساله عرفانی عشق بکوشش ایرج افشار ص ۱۹ دو بیت. اشعه اللمعات جامی بانضمام سوانح تالیف حامد ربانی ص ۱۵۶ و ۱۵۷ «دو بیت» و در مجموعه آثار ص پنج بیت آمده.

۱۵ـ الطواسین حلاج به کوشش لوئی ماسینیون ص ۱۳۴- دیوان حلاج به تصحیح ماسینیون ص ۹۳.

۱۶ـ همان مآخذ و قوس زندگی حلاج ص ۲۲.

۱۷ـ نسخه تصحیح حامد ربانی ص ۱۵۷.

۱۸ـ کشاف ص ۵۵۵- فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی ص ۱۵۱.

۱۹ـ تفسیرکشف الاسرار ذیل آیه ۱۸۶ سوره بقره ج ۱ ص ۵۰۸ و آیه ۱۳۶ سوره نساء ج ۲.

فصل ۳ سوانح

«۱» گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق از او بروید. گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد، گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود. اما این هرکسی فهم نکندکه این از عالم اثبات دوم است که بعد المحو بود و اهل اثبات قبل المحو راکوژ نماید.

بیت

چون آب و گل مرا مصّور کردند — جانم عرض و عشق تو جوهرکردند
تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند — حسن تو و عشق من برابر کردند

«۲» گاه عشق آسمان بود و روح زمین تا وقت چه اقتضا کندکه چه بارد، گاه عشق تخم بود و روح زمین تا خود برروید، گاه عشق گوهرکانی بود و روح کان تا خود چه گوهر آید و چه کان، گاه آفتاب بود در آسمان روح تا خود چون تابد، گاه شهاب بود در هوا روح تا خود چه سوزد، گاه زین بود بر مرکب روح تا خودکه بر نشیند، گاه لگام بود بر سر سرکشی روح تا خود به کدام جانب گرداند، گاه سلاسل قهر کرشمه معشوق بود در بند روح، گاه زهر ناب بود درکام قهر وقت تا خودکرا گزاید وکرا هلاک کند، چنانکه گفته است:

بیت

گفتم که زمن نهان مکن چهره خویش — تا بر دارم زحسن تو بهره خویش
گفتا که بترس بر دل و زهره خویش — کین فتنه عشق برکشد دهره خویش

«۳» این همه نمایش وقت بود در تابش علم که حدّ او ساحل است، او را به لجه کار راه نیست. اما جلالت او از حدّ وصف و بیان و ادراک علم دور است چنانکه گفت:

غزل

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان — لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می‌زند — عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان

«۴» هستی ذرّه در هوا محسوس است و نایافتش معلوم، اما هر دو به تابش آفتاب گرو است.

بیت

خورشید توئی و ذرّه مائیم — بی‌روی تو روی کی نمائیم
تا کی به نقاب و پرده؟ یکدم — از کوه برآی تا برآئیم

که نه همه دست نادادن از بزرگی و تعالی بود، از لطافت هم بود و از فرط القرب هم بود. نهایت علم عشق است. اگر بر ساحل بود از او حدیثی نصیب او بود و اگر قدم پیش نهد غرقه شود. آنکه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده راکی علم بود؟

بیت

حسن تو فزون است زبینائی من — راز تو برون است زدانائی من
در عشق تو انبه است تنهائی من — در وصف تو عجز است توانائی من

لابل علم پروانه عشق است. علمش برون کار است. اندر او اول علم سوزد، آنگه از او خبرکی بیرون آرد؟

متن قسمت «۱»از فصل ۳ سوانح:

«گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق از او بروید».

شرح: در این سخن تامّلی بایدکرد اگر روح زمین باشد و عشق دانه و یا نهال و درخت، دوگانگی لازم می‌آید و آنوقت چند عامل باید وجود داشته باشدکه عبارتند از علّت فاعلی «کشاورز»، علّت مادّی «دانه و زمین»، علّت صوری شکل «درخت»، و علّت غائی «ثمره» در حالیکه چنین نیست روح خود هم زمین است هم دانه عشق را در ذات خود دارد و هم فاعل و هم غایت چه عشق صفت ذاتی بالقوّه روح است و عین اوست و از او جدا نیست و روح خود طبق قاعده امر و مشیّت در جهت غایت و اصل و مبدأ و مرجع طبق قانون‌کشش وکوشش در حرکت است و این حرکت همان عشق است.

عین القضاه شاگرد شیخ احمد روح را شجره «درخت» و عشق را ثمره «میوه» دانسته می‌گوید: «از شجره روح ثمره عشق پدید آمد شجره درکار ثمره او آتش **«انس من جانب الطور نارا...«۱»** ای برادر اگر آن شجره روح او نبودی و آن ثمره عشق نبودی خطاب **«انّی انا اللّه»** «۲» کی درست آمدی زیراکه عشق روا بودکه از درخت جان عاشق مر عاشقرا بخود خواند و این ندا هم از او بدو رساندکه **«انی انا اللّه»...** آتش عشق‌که ثمره شجره جان «روح» است نه مر جان او را بسوزد و نه با جان سازد».

متن:

متن قسمت «۱» از فصل ۳:

«گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قائم شود»

شرح: روح به منزله ذات و عشق بمنزله صفت ذات است نه صفت فعلی و صفت وضعی و نه زائد بر ذات بلکه عین ذات ولی چون خود جوهر نیست و عرض است در وجود یافتن احتیاج به موضوع و محل دارد تا بدان قیام یابد و تنها در خالق صفت بالفعل است و در مخلوق بالقوه‌که در جماد ونبات وگیاه غیر ارادی و اضطراری و غیر شهودی، ولی در انسان مشهود است البته عشق بالقوّه انسانی با پیوند ولایت به جریان افتاده از قوّه به فعل می‌آید و با هدایت به‌کمال می‌رسد و پرستش‌که قوّت عشق است از آن حاصل می‌گردد و بدان حرکت می‌بخشد. این امر نه تنها فلسفی و شهودی است بلکه علمی نیز هست «۳».

عین القضاه در تمهیدات این مسأله را به نحو روشنی توضیح می‌دهد و می‌گوید: «دریغا مگرگوهر جانت را عرض عشق نیست‌که هیچ جوهر نیست‌که از عرض خالی باشد و بی‌عرض نتواند بودن، جوهر عزّت را عرض، عشق ماست. این حدیث راگوش‌دارکه مصطفی عليه‌السلام گفت: **«اذا احبّ اللّه عبداً عشقة و عشق علیه فیقول عبدی انت عاشقی و محبّی و انا عاشق لک و محبّ لک ان اردت اولم ترد»** «هنگامی‌که خدا بنده‌ای را دوست بدارد به او عشق می‌ورزد و عشق را بر او عرضه می‌دارد پس می‌گوید: بنده من تو عاشق و دوستدار منی و من عاشق و دوستدار توام چه اراده به این عشق دوستی داشته باشی و چه نداشته باشی»... عشق خدای تعالی جوهر جان آمد و عشق ما جوهر وجود او را عرض آمد، عشق ما او را عرض و عشق او جان ما را جوهر، اگر چنانکه جوهر بی‌عرض متصور نباشد، عشق و عاشق و معشوق در این حالت قائم به یکدیگر باشند و میان ایشان غیریت نباشد»

چو آب وگل ما را مصور کردند　　　جانم عرض و عشق تو جوهرکردند«۴»

متن قسمت «ا» از فصل ۳:

«گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد»

گاه عشق و روح در خانه تن بمنزله دوشریکند و هرکدام مشترکاً از هستی انسان پاسداری می‌کنند این سخن شیخ را بر وجه تسامح می‌توان پذیرفت وگرنه دوگانگی بی‌معنی است چنانکه حق را انبازی نیست روح الهی و عشق لازمه روح را دو نتوان گفت ولی چه بسا عشق بالقوه و درکمون است.

متن قسمت «ا» از فصل ۳:

« گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود.»

شرح: گاه عشق بمنزله ذات است و روح بمنزله صفت که در آن حال قیام روح به عشق است چه اگر عشق نباشد روحی نیست. این سخن را اگر به آغاز آفرینش مرتبط کنیم درست است چه همانطورکه قبلاً گفته شد خدای تعالی فرمود: «من گنج مخفی بودم خواستم شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم» در این صورت عشق تقدّم بر خلقت و تجلّی روحی حق دارد و این تقدم از نوع تقدّم علّت غائی در ذهن است بر علل مادّی و صوری و فاعلی که از نظر نتیجه پایان است. ولی پس از خلقت دیگر عرض عشق بدون جوهر روح امکان ندارد مگر اینکه عشق را حرکت جوهری روح بدانیم که روح بدون این حرکت جوهری معنی ندارد. ولی آیا حرکت اصل یا جوهر، تقدم و تاخر درکدام است؟ شیخ می‌فرمایدکه:

متن قسمت «ا» از فصل ۳:

« اما این هرکسی فهم نکندکه این از عالم اثبات دوم است که بعد المحو بود و اهل اثبات قبل المحو را کوژ نماید»

شرح: پس باید اذعان کنیم که همانطورکه شیخ فرموده است هرکس نمی‌تواندبفهمدکه چگونه عشق ذات است و روح صفت، چه درک این مطلب به عالم اثبات دوم که محو ذات و اثبات ربوبی است برای افرادی که باین درجه از مقا رسیده‌اند به شهود پیداست و آنانیکه بیداری و هوشیاری قبل از محو ذات دارند این معانی را نمی‌فهمند و این معانی برایشان نادرست و یا نامفهوم می‌نماید. برای توضیح مطلب لازم است دوکلمه محو و اثبات را بشناسیم. در قرآن مجید «سوره رعد آیه ۳۹» خدای تعالی می‌فرماید: **«يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»** یعنی: خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست

قشیری می‌گوید: «محو از بین بردن وجود بنده و اثبات ایجاد آن به صفت الهی است که از امّ الکتاب یعنی مشیّت حق می‌باشد و اثبات قیام کردن بود باحکام عبادات، هرکه احوال خویش پاکیزه از فعل‌های نکوهیده و بدل کند باحوال و اقوال پسندیده، خداوند محو و اثبات بود... اما حقیقت محو و اثبات از قدرت بیرون کند، محو و اثبات اندر مقصوره مشیّت باز داشته‌اند:«**قال اللّه يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**» گفته‌اند: محوکند از دل عارفان ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان ذکر خویش «۵»

البته آنچه قشیری گفته مرحله اول محو و اثبات است ولی عزّالدّین کاشانی سه مرحله برای محو و اثبات ذکر کرده و می‌گوید: «محو و اثبات ذکرکرده و می‌گوید: «محو را سه درجه است. درجه اولیٰ و آن محو مطلق صفات است حمیده و ذمیمه، و درجه علیا و آن محو ذات است و در مقابله هر محوی اثباتی است و معنی فنا و بقا و محو و اثبات بیکدیگر نزدیک است و محو و اثبات از فناء و بقاء عامتر باشند. چه فنا و بقا را استعمال نکنند الاّ در محو بشریّت و اثبات ربوبیّت».

پس هرکه سه مرحله محو و اثبات را طی کند و بقاء بحق یابد و صفات ربوبی در وی اثبات شود با علم الهی که محیط و بی‌واسطه و حضوری است حقیقت را دیده بلکه احاطه وجودی یافته، می‌فهمدکه عشق ذات است

و روح حقیقت آن‌که قیام روح به عشق است و عشق قدیم است زیرا معشوق قدیم است: «**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**» سوره حدید آیه ۳

متن قسمت «۱» از فصل ۳ سوانح «دو بیتی»:

چون آب و گل مرا مصّور کردند جانم عرض و عشق تو جوهرکردند

تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند حسن تو و عشق من برابر کردند

توضیح: این رباعی درکتب عرفا و شعرای قبل از شیخ ابوالفتوح دیده نشده لذا می‌توان احتمال دادکه از خود شیخ است مخصوصاً اینکه شاگرد شیخ، عین القضاه همدانی در تمهیدات این رباعی را عیناً ذکرکرده است ولی در مصراع چهارم تغییری داده و بجای «حسن تو و عشق من» مرقوم داشته: «عشق تو و جان من». همچنین در نامه‌ها ج ۲ ص ۱۱ هر دو مصراع بیت دوم رباعی را بگونه‌ای دیگر تغییر داده و مرقوم فرموده است:

تقدیر و قضا قلم چو تر می‌کردند حسن تو و عشق من برابر کردند

که معلوم است عین‌القضاه برای نوشتن این رباعی از ذهن خود کمک گرفته و به متن سوانح برای انتقال رباعی مراجعه نکرده است.

شرح: منظور از مصراع اول خلقت انسان است که علل مادّی آن آب وگل است و علّت صوری آن شکل آدم بخشیدن بدان بوده است وکلاً از آیه ۲۶ و ۲۸ و ۲۹ سوره حجر مأخوذ است که نخست در آیه ۲۶ می‌فرماید: **«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ»** یعنی: «و در حقیقت انسان را ازگلی خشك ازگلی سیاه و بدبو آفریدیم» دوباره در آیه ۲۸ می‌گوید: **«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ»** یعنی: و هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت من بشری را ازگلی خشك ازگلی سیاه و بدبو خواهم آفرید سپس در آیه ۲۹ می‌فرماید: **«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ»** یعنی: پس وقتی آن را درست کردم «متعادل و متکامل» نمودم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده درافتید. شاید «سوّیته» که بعد از خلقت ازگل ذکر شده همان خاصیّت قابلی زمینه‌پذیری عشق در انسان باشدکه توان پذیرش روح الهی داشته است. و از این جهت بعد از آن می‌فرماید « **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي** ». پس « جانم عرض و عشق تو جوهرکردند» یعنی جان حادث من که جزئی از روح الهی است در برابر عشق مطلق که قدیم است حکم عرض را دارد بر جوهر ذات عشق، و سجده کردن فرشتگان نتیجه بالضّروره وجود عشق مطلق در عاشق مقید است و اما تقدیر و قضا همان مشیت و امر است که بصورت ام الکتاب، لوح محفوظ، عالم امر،... ذکر شده که تقدیر ازلی این بوده که با قلم قدرت **«نون والقلم و مایسطرون»** مشیت حق را از عالم امر به عالم خلق آوردند و برای ظهور آن در عالم خلق حسن و عشق را بصورت یکجا و برابر قرار دادند. در مورد تقدّم حسن بر عشق قبلاً در مبحث اعتراضات بر شیخ مطالبی ذکر شده برای اطّلاع بیشتر به جلد اول این کتاب مراجعه شود.

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه عشق آسمان بود و روح زمین تا وقت چه اقتضاکندکه چه بارد»

شرح: از این رو شیخ عشق را به آسمان را و روح را به زمین تشبیه فرموده که عشق فاعل است روح قابل تا اینکه باقتضای وقت که ضرورت تجلی باشد ظاهرگردد و بر زمین روح آنچه مناسب باشد ببارد و آن را بارور سازد. عین‌القضاه در شرح لوایح می‌گوید: «عشق آسمان است و روح زمین یعنی عشق فاعل است و روح قابل به دین نسبت میان ایشان ارتباطی است معنوی. او «روح» این عشق را درمی‌کشد و این او را بر می‌کشد... و آنچه

عاشق به معشوق مایل است و معشوق به عشق ناظر «۸» اما اقتضای پذیرش قابل وابسته به عنایت از طرف فاعل و تجلیّات و اراده است زیرا حق قابض و باسط است گاه با رحمانی عمل می‌کند و زمانی با رحیمی وگاه با غفاری وگاهی به قهاری، اما هر چه هست نکوست.

در شرح نسخه نور عثمانیه آمده:

«پس منظور این است که چون عشق اصل کل است و هرچه از آن به روح نزول کند اثر آن ترکیب پیدا شود».

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه عشق تخم بود و روح زمین تا خود بر روید»

شرح: از اینکه شیخ عشق را به تو و بذر تشبیه کرده و روح را به زمین مانند نموده آنست که دانه عشق را محلی باید مناسب و جز روح انسان هیچ موجودی قابل و لایق پروراندن تخم عشق در رحم جان نیست چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «ما امانت بر آسمان و زمین وکوهها عرضه کردیم همه از پذیرش آن اعراض کردند و فقط انسان پذیرفت که او بسیار ستمگر بر خویش و جاهل بود» یا چون آینه سری به ظلمت جسم داشت طبق قانون تضاد و تقابل می‌توانست رخسار بنماید و نیز به اهمیّت این بار امانت جاهل بود و یا می‌فرماید: **«و البلد الطیّب یخرج نباته باذن ربه»** «سوره اعراف آیه ۵۶» یعنی: سرزمین پاکیزه رستنی‌هایش را به اذن پروردگارش بیرون می‌آورد پس زمین روح سرزمین طیب و پاکیزه است که دانه عشق که عطیّه الهی است در آن می‌روید ولی چگونه روئیدن؟ دانه عشق به نوع زمین روح و چگونگی افاضه عشق بستگی دارد. لذا در همین آیه فوق می‌فرماید: **«والذی خبث لا یخرج الا نکدا»** یعنی: آنچه پلید شد جز اندکی بی‌فایده از آن بیرون نمی‌آید. و همین است که مردم در اطاعت خدا سه دسته‌اند مؤمن وکافر و منافق که کافر زمین روحش به علّت عدم توجّه به نیاز عشق پلیدگردیده و دریچه قلبش که بسوی عالم بالا باز می‌شود بسته شده است و منافق بذر عشق را فاسد نموده و در مورد مؤمنان هم که شرایط آنان مساعد است هم مراتبی است که موضوع بحث ما نیست.

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه عشق گوهرکانی بود و روح کان تا خود چه گوهر آید و چه کان»

شرح: اگر روح را به کان تشبیه کنیم عشق چون گوهری است که باید در آن کان پرورده شود و حال باید دید آن گوهر چگونه است وکان چگونه؟ چنانکه حافظ گوید:

طالب لعل وگهر نیست وگرنه خورشید	همچنان در عمل معدن وکان است که بود
گوهر جام‌جم ازکان جهانی دگر است	تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه آفتاب بود در آسمان روح تا خود چون تابد»

شرح: در اینجا روح را به آسمان و عشق را به آفتاب که در آسمان روح می‌درخشد تشبیه نموده در مورد آسمان و زمین و خورشید عرفا تعبیراتی‌دارند. گاهی مراد از آسمان را مطلق آسمان غیب و معنی انوار و تجلیّات می‌دانند وگاه به همان مفهوم سماء به معنای فوق ارض در نظر می‌گیرند وگاه مرادشان از سماء «آسمان» مراتب عالیه وجودی و عالم مجردات است **«و سماوات السبع»** «آسمانهای هفت‌گانه» را به هفت مرتبه دل «طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی، اخفاء» یا اطوار سبعه دل «صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبّه القلب، سویدا، مهجه القلب» و عوالم هفت‌گانه سبعه ابحر «هفت دریا» یعنی هفت دریایی که در راه سالکان است و سبع

طرائق «هفت راه» را بر طرق الی الله و منازل سلوک بطور تلمیحی منوط می‌دانند بدون اینکه معنی حقیقی نفی شود«۹».
و اما زمین یا ارض. یا ارض عالم ملک است یا ارض عالم جسم و یا قابلیت جسم و جسد و نفس و روح و عناصر و طبایع اربعه آدمی و یا هر خاصیّت و علّت قابله. و آفتاب یا آفتاب وجود یا آفتاب جلال یا تابش انوار الهی است. پس عشق انوار الهی است که از عالم لاهوت بر عالم جبروت و سپس به عالم ملکوت و از آن به عالم ناسوت تابد و در سیر صعودی، هرکه از ناسوت به ملکوت گذشت و در انوار جبروت بسوخت بانوار لاهوت رسید. و آن پایه عشق است نه عقل، حافظ گوید:

تا صد هزار خار نمی‌روید از زمین　　　از گلبنی گلی به گلستان نمی‌رسد

لذا عین القضاه همدانی در لوایح می‌نویسدک «عشق آفتاب است. عقل ذره. اگر چه ذره درتاب آفتاب در ظهور آمد اما ازکجا او را طاقت آن بودکه بخود در پرتو آن نور آید».
حافظ گوید:

بر زمینی که نشان کف پای تو بود　　　سالهاسجده صاحب نظران خواهد بود

متن قسمت «۲» از فصل ۳:
«گاه شهاب بود در هوا روح تا خود چه سوزد»
شرح: شهاب در سوره نمل آیه ۶ بعنوان شهاب قبس آمده که بمعنی شعله آتش گیرنده است و در اصطلاح عرفانی کنایه از معرفت و هدایت است. چنانکه در تفسیرکشف‌الاسرار درباره اقسام آتش که در قرآن ذکر شده می‌فرماید: «در قرآن شش آتش یادکرد یکی آتش منفعت... دگر آتش معرفت... سه دیگر آتش مذلّت... چهارم آتش عقوبت... پنجم آتش کرامت... ششم آتش معرفت و هدایت...عامّه خلق از آتش منفعت معیشت یافتند... ذوالقرنین از آتش معرفت نظام یافت... ابلیس از آتش مذلّت لعنت یافت وکافر از آتش عقوبت مزید عذاب یافت، ابراهیم از آتش کرامت سلامت یافت... موسیٰ از آتش معرفت و هدایت قربت یافت «۱۰» حافظ فرماید:

ز رقیب دیو سیرت بخدا همی پناهی　　　مگرآن شهاب ثاقب مددی کند سها را

و اما در آیه ۱۰ سوره صافات شهاب ثاقب آمده و می‌فرماید: **«إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ»**یعنی مگر دیوی سخن دزد، سخنی رباید «زبان سرّ عالم ملکوت را بربابد» در پی او نشیند شاخی درخشان. و شهاب ثاقب در اصطلاح عرفان همان آتش گدازان غیرت حق است که بر سینه اغیار نشیند. حافظ فرماید:

عقل می‌خواست کزآن شعله چراغ افروزد　　　برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدّعی خواست بیاید به تماشا گه راز　　　دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

پس غرض شیخ این است که عشق آن آتش معرفت و هدایتی استکه در روح می‌باشدکه آنرا در سرای کرامت و سلامت و معرفت و هدایت می‌دارد و هر غیری را تیری سوزان شود زیرا هر غیری مانع است و باید رانده شود.
متن قسمت «۲» از فصل ۳:
«گاه زین بود بر مرکب روح تا خودکه بر نشیند»
شرح: گاه عشق در حکم زین است که آنرا بر مرکب روح نهاده‌اند حال باید دید چه کسی بر این سوار می‌شود. یعنی عاشق کیست و عشقش چیست؟ عشقش مجازی است یا حقیقی و درکدام مرتبه است و چگونه بر زین عشق نشسته. شارح نسخه «نور عثمانیه در شرح آن گوید:

و تنها معشوق برنشیند و آثارش آن بود که تسلط معشوق بر نهاد عاشق غلبه گیرد و حیرت و عجز آورد و گاه عاشق برنشیند و آن حصول قوّت و ادراک صفت معشوق آرد و عاشق از آن حلاوت و قوت یابد «۱۱». دراین باره حافظ فرماید:

اندر آن موکب که بر پشت صبا بنهند زین / باسلیمان چون برانم من که مورم مرکب است

و مولوی می‌گوید:

مرکب عشقش دریده صد لگام / نعره می‌زد لا ابالی کالحمام

پهلوان تن بد او مردی نداشت / تخم مردی در زمین ریگ کاشت

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

« گاه لگام بود بر سر سرکشی روح تا خود به‌کدام جانب‌گرداند»

شرح: و از آنجا که قبلاً روح را به اسب تشبیه‌کرده و همین تشبیه درباره معراج رسول خدا ﷺ هم بعمل آمده‌که حضرت بر اسبی چنین و چنان نشست معلوم می‌شود سیر صعود عشق و عروج مرکب روح است ولی از آنجا که روح چون اسب سرکش جز به تاختن و به مقصد رسیدن نمی‌اندیشد لذا عشق بر آن لگام می‌زند و افسار بر آن می‌نهد تا در جهت مطلوب او را بحرکت آرد از اینرو در قرآن‌کریم درباره معراج رسول خدا ﷺ آمده: **«ما زاغ البصر و ماطغیٰ»** سوره النّجم آیه ۱۷ یعنی«چشمش را به هیچ جانبی نگرداند و از حدّ نگذشت» پس این عشق است که بر مرکب روح افسار است تا عاشق او را در این جهت معشوق رهبری کند و به غیر صفات معشوق تعلّق نیابدگاه بر لطف او روان شودگاه مسخّر قهر او باشد...

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه سلاسل قهرکرشمه معشوق بود در بند روح»

شرح: گاهی عشق زنجیرهای قهری است که از تجلّیات جلالی معشوق حاصل شده و روح را در این زنجیر گرفتارکرده تا مقیّد ذات معشوق شود و از ذات به غیر حتی اسماء و صفات نپردازد. اصطلاحات عرفانی که دراین عبارت دیده می‌شود یکی سلاسل که جمع سلسله و بمعنی زنجیرهاست، دیگر قهر وکرشمه. و ا ما قهر از آن روگفته است که قهر تأیید حق است به فناکردن خواسته‌ها و بازداشت نفس است از آرزوها. و چون عموماً قهّاران بعلّت قهر افراد را به زنجیر می‌کشیدند لذا گاه کرشمه معشوق تجلیات جلال است که برعکس تجلیات جمال که عشق آفرین و رئوف و لطیف است همه پر هیبت و سطوت و سوزندهٔ ما سوی‌اللّه می‌شود، و آن ناشی از غیرت عشق است. پس لازمه‌کرشمه معشوق یا زنجیر قهر است که از مرادها شخص را معرّا و مبّرا و فانی سازد و البته قهری که همه لطف است، وگاه‌کرشمه معشوق تجلّیات جمال می‌شود که گر چه همه لطف است ولی از آن گستاخی خیزدکه نتیجه آن لطف، همه قهر است.

طفل می‌ترسید ز نیش احتجام / مادر مشفق در آن غم شادکام

حافظ گوید:

سحر کرشمه چشمت بخواب می‌دیدم / زهی مراتب خوابی که به زه بیداری است

از این مزوجه و خرقه نیک در تنگم / بیک کرشمه صوفی کشم قلندر کن

خیال زلف تو پختن نه کار هر خامی است / که زیر سلسله رفتن طریق عیاری است

بعزم توبه نهادم قدح ز کف صدبار / ولی کرشمه ساقی نمی‌کند تقصیر

غرض کرشمه ساقی است ورنه حاجت نیست / جمال دولت محمود را بزلف ایاز

دل از کرشمه ساقی بشکر بود ولی   زنا مساعدی بختش اندکی گله بود
علاج ضعف دل ما کرشمه ساقی است   بر آر سر که طبیب آمد و دوا آورد
عتاب یار پریچهره عاشقانه بکش   که یک کرشمه تلافی صد جفا بکند
چنان کرشمه ساقی دلم زدست ببرد   که با کسی دگرم نیست برگ گفت و شنید
کرشمهٔ تو شرابی است به عاشقان پیمود   که علم بی‌خبر افتاد و عقل بی‌حس شد
جز نقد جان بدست ندارم شراب کو   کان نیز بر کرشمه ساقی کنم نثار

کرشمهٔ قهر بازار مدعی می‌کشند و اغیار، را نفی و احباب را اثبات می‌کند و عاشق را به ذات مقیّد می‌سازد و گاه تعلّق عاشق را از ذات خود با کرشمه قهر بر اغیار، میراند و گاه او را محرم درون نداند و از وصال به معشوق باز دارد

کرشمه‌ای کن و بازار ساحری بشکن   به غمزه رونق بازار سامری بشکن«۱۲»

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

«گاه زهر ناب بود درکام قهر وقت تا خودکراگزاید وکرا هلاک کند»

شرح: گاه عشق همچو زهر خالصی است که از دهان وقت بیرون می‌آید و وقت و حال خشمگین را منجله به سم مهلک بدل نماید تا کدام اغیارگستاخ و مغرور را بیخواسته عاشق و معشوق بزند یا هلاک کند؟! دلیل آنکه عشق زهری است از دهان وقت خود شیخ در فصل ۷۵ سوانح نا حدی مشخص کرده زیرا می‌گوید: «مرغ اختیار در ولایت او نپرد احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود» و همانطورکه گفته شد قهر تایید حق است به فنا کردن خواسته‌ها و بازداشتن نفس است از آرزوها. و وقت حال وارده بر سالک است و در حقیقت حادث متوهّمی است که از حادث متحقّق برخاسته «۱۳». لذا کام وقت از اصل و منشأ جبری است و اختیاری در آن نیست. و بقول عزّالدّین کاشانی هر حالیکه برسیدن هجوم و مقامات از غیب روی نماید و تعلیم تصرف سالک را از حال خود بستاند و منقاد حکم خودکند وقت است که خاص سالکان است و دارای دو صفت است لطفی و قهری. هرکه با او موافقت کند و منقاد حکم وی گردد از لطف او بهره‌مند شود و هرکه با وی مخالفت پیش گیرد و خواهدکه آنرا بحول و قوت خود دفع کند مغلوب قهر وی گردد «۱۴». پس عشق حالی است که از منشأ مشیّت جبراً بر دل سالک ظاهر می‌شود و چون زهر است که می‌گزد و یا هلاک می‌کند. برای آنکه در مقام تسلیم است فنائی است برای بقاء و آتش است برای کرامت و زهری است برای نوش و رنجی است برای لذّت و راحت. چنانکه مولوی می‌فرماید:

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جدّ   ای عجب من عاشق این هر دو ضدّ

متن قسمت «۲» از فصل ۳:

گفتم که زمن نهان مکن چهره خویش   تا بر دارم زحسن تو بهره خویش
گفتا که بترس بر دل و زهره خویش   کین فتنه عشق برکشد دهره خویش

توضیح: با وجودی که این شعر در عرفات العاشقین هم آمده است ولی شاعر آن بر این فقیر معلوم نشد. اما کلمه زهره بمعنای کیسه زرد آب وکنایه از آنست که چون کسی بسیار بترسد این کیسه می‌ترکد و زهر آن در بندش جاری شده او را مسموم می‌کند لذا زهره‌اش آب شد یعنی بسیار ترسید و زهره ترک شد یعنی از ترس بیهوش و بیجان شد.

دهره بمعنی داس یا نوعی حربه دسته‌دارکه دسته‌اش آهنین و سرش مانند داس است و یا شمشیرکوچک دودمه که سر آن مانند سرسنان باریک و تیز است «۱۵».

در فصل هفتم سوانح نیز شیخ دهره را تفسیر نموده وگفته است: **«قوت عشق از درون عاشق دهرهٔ عاشق است»**

شرح: معنی رباعی چنین است: گفتم ای عشق چهره خود را از من پنهان مکن که می‌خواهم از لذّت جمال و زیبائی تو بهره‌مند شوم. گفت از دل جرأت خویش بترس که نکند زهره آن نداشته باشی و قوّت عشقت آن چنان نباشدکه تحمّل کنی زیرا فتنه‌ای که عشق برانگیزد و آزمایشی که برای عاشق صادق پیش آورد اینست که شمشیر نوک تیز خود را می‌کشد و بر دل و جان فرود می‌آورد.

مگر نخواندی؟! زنان مصر چون حسن یوسف دیدند دست خویش بریدند. و موسی علیه‌السلام که چون جلوه‌ای از حسن برکوه تجلی کرد مدهوش افتاد.

متن قسمت «۳» از فصل ۳: «عبارت اول»

« این همه نمایش وقت بود در تابش علم که حدّ او ساحل است، او را به لجّه کار راه نیست. اما جلالت او از حدّ وصف و بیان و ادراک علم دور است»

شرح: پس آگاهی حقیقت عشق بسته به واردات و حالاتی است که بر اثر تابش علم بر معلوم صورت پذیرد چه، علم ساحل دریای عشق را که آبش کم عمق است درک تواندکرد و تنها باعماق کم آبهای ساحل دریای عشق تواند رسید او نمی‌تواند به ژرفترین قسمت دریا که میانه آن است برسد و به کنه ذات و حقیقت و بود عشق آگاهی یابد. لذا شیخ در قسمت ۴ همین فصل عبارت بعدی را این چنین فرموده که: «**نهایت علم عشق است. اگر بر ساحل بود از او حدیثی نصیب او بود و اگر قدم پیش نهد غرقه شود. آنگه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود»** و در همین باره عین القضاه بیان مشابهی دارد او می‌گوید: «علم تا به ساحل عشق بیش نرسد او را در لجّه این بحرکاری نیست زیرا که ویرا راهبر است اگر چه با قوت بود تا ساحل بیش نبود «۱۶» و جلالت و عظمت قدر عشق از تعریف و آوردن حدّ و مرز و وصف و بیان و ادراک علم دور می‌باشد و علّت اینکه عشق را حدّی «جنس قریب و فصل قریب» نیست از اینروست که جنس و فصل ندارد و اینکه بوصف نگنجد زیرا وصف عرضی است بر ذات در حالیکه عشق خود ذات است و یا صفت عین ذات و اینکه در ادراک نگنجد زیرا ادراک عبارتست از دریافت و حصول شئ در ذهن که صورت صفت مضاف است که بوسیله مدرکات و ادراک می‌شود نه مضاف الیه ذات. خلاصه:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل گردم از آن
آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب

چنانکه شیخ می‌فرماید:

متن قسمت «۳» از فصل ۳:

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان — لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می‌زند — عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان

شرح: این رباعی در نامه‌های عین القضاه ج ۲ ص ۲۷۲ بنام شیخ احمد غزالی و بهمین صورت آمده ولی در تمهیدات ص ۲۸۶ بیت دوم بدینگونه است:

هرکسی درقدر خود لافی و وصفی می‌زند — عشق او پاکست و صافی ازچنین واز چنان

عشق از نظرها پوشیده است و در حجاب عاشق و معشوق و تعیّنات صفت خویش محجوب است و هیچکس از حقیقت آن آگاه نشد زیرا پای عقل محدود و سرزمین عشق نامحدود است و عاشقانی که می‌گویند ما به حقیقت عشق پی برده و خود در دریای عشق غرق شده‌ایم لاف بیهوده می‌زنند «عنقا شکارکس نشود دام بازگیر» هرکس طبق پندار خود لاف می‌زند و گزاف می‌گوید ولی عشق در پندار نگنجد و هیچ وصفی نپذیرد بلکه عشق، شدن است نه گفتن، و ادراک عشق هم از عین عشق توان کرد واز اینرو عین القضاه در نامه‌هایش این رباعی را آورده و قبل از آن می‌نویسد: «ازکسی که دوزخ زیر قدم او و سرد شود گوئی تا گوید: **«لیت رب محمد»** عاشقانرا به ترازوی عقل خود مسنج که عشق از آن منزّه بود که او را به ترازوی عقل بر توان سُخت عشق پوشیده است...» و سپس می‌نویسد: «ترا بدین احوال جز ایمانی نتواند بود... آن را که بیامده است زیبا آمد- دارنده دیگر است و خواننده دیگر و داننده دیگر، ما را جز از قلم و زبان ندادند «۱۷».

عزالدین کاشانی درکنوزالاسرار در این باره می‌گوید:

عشق را جز به عشق نتوان یافت	علم از او آگهی بایمان یافت
حدش از حد و وصف بیرون است	نتوان چند گفت یا چون است
علما از طریق استدلال	گفته اسمش محبت بکمال
عشق بیرون زاسم و رسم آمد	علم را زو همین دو قسم آمد
علم را سوی او دلالت نیست	جز عبارت بدو حوالت نیست
غایت علم عشق، نادانیست	نسق ملک او ز ویرانیست
وادی عشق بحر مسجود است	خانه علم بیت معمور است
حظ علم از حقیقتش خبری	قسم دانش ز عین او اثری
عشق دریای حیرتست و هلاک	دل و جانم فدای عشق چه باک
علم را راه تا بساحل او	بیش از این نی ز عشق حاصل ا و
گر فراتر نهد از او قدمی	دم بحرش فرو خورد بدمی
چون فزون شد خبر عیان گردد	زان عیانش یقین گمان گردد
این عیان گفته شد «رأی قلبی» «۱۸»	وین گمانست «ظن عبدی بی»«۱۹»
دست غواص عین این دریا	اوست جویای لؤلؤ لالا
تا مگر ماهیئی بشست آرد	یا مگر گوهری بدست آرد

متن قسمت «۴» از فصل ۳:

«۴» هستی ذرّه در هوا محسوس است و نایافتش معلوم، اما هر دو به تابش آفتاب گرو است»

شرح: ذراتی که در برابر نور خورشید از روزنه‌ای دیده می‌شوند علت وجود نور است در حالیکه آن ذرّات را نمی‌توان در غیر آن دید و یا لمس و درک نمود، پس همانطورکه دیدن هوا ذرّاتی که در هوا پخشند به تابش آفتاب مربوط است، پس درک عاشق و معشوق جز به آفتاب عشق امکان ندارد و بهمین ترتیب باید نوری از انوار جمال بر معلوم بتابد تا علم حاصل آید پس چه و چه درک علم عشق، هر دو وابسته به آفتاب اشراق جمال عشق مطلق است.

ایضاً متن قسمت «۴» از فصل ۳:

خورشید توئی و ذرّه مائیم　　　　بی‌روی تو روی کی نمائیم
تا کی به نقاب و پرده؟ یکدم　　　　از کوه برآی تا برآئیم

پس ای عشق مطلق تو خورشید هستی و ما ذره، و بدون جلوه و انوار و اشراقت ما کی توانیم روی نمائیم. پس تا کی نقاب کثرت اسماء و صفات بر صورت افکنده‌ای؟ بی‌حجاب و پرده از فرازکوه عظمت جمال و جلال خود خود بر ما بتاب تا در شعاع نورت هستی حقیقی که زندگی بعشق است در ما ظهور یابد، گرچه اگر بی‌حجاب می‌آمد همه عالم را می‌سوزاند و زیر و زبر می‌کرد که در قرآن اینگونه توصیف شده است: **«الْقَارِعَةُ، مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ»** قارعه آیات ۱ تا ۴ مگر نبود که لحظه‌ای برکوه تابیدکوه مندک و ریز ریز شد و موسی بیهوش افتاد «اعراف آیه ۱۳۹». پس همانطورکه بدون خورشید از ذرّه نشانی نیست بدون عشق هم از ادراک عشق نشانی نیست و چه خوب نیست و چه خوب گفته است:

ذرّه تا در فروغ محسوست　　　　بعد تو زآفتاب محسوست
چون فروغ از میانشان برخاست　　　　آنگهی قرب و بعد ناپیداست

متن قسمت «۴» از فصل ۳:

«که نه همه دست نادادن از بزرگی و تعالی بود، از لطافت هم بود و از فرط القرب هم بود»

شرح: و نرسیدن به قله عشق تنها بدلیل عظمت و بزرگی و بلندی مرتبه آن نیست گاهی بعلّت لطافت مطلب است که آنقدر لطیف و بسیط است که بعلّت بساطت وجود قابل درک و دسترسی نیست وگاهی بعلّت قرب و نزدیکی فرد بآن، چه عاشق باعشق و معشوق وقتی یکی شد دیگر حکم قطره‌ایست که بدریا پیوسته و دیگر شرح آن نتواند داد از اینروست که گفته شده **«من عرف اللّه کل لسانه»** «کسی که خدا را شناخت زبانش از بیان گنگ و لال می‌شود». مولوی می‌فرماید:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست　　　　پیش آن یاری که او را یار نیست
خود ثنا گفتن زمن ترک ثناست　　　　کاین دلیل هستی و هستی خطاست

متن قسمت «۴» از فصل ۳:

«نهایت علم عشق است. اگر بر ساحل بود از او حدیثی نصیب او بود و اگر قدم پیش نهد غرقه شود. آنگه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود؟»

شرح: این عبارت را در قسمت سوم این فصل آوردیم که علم تا ساحل عشق بیشتر نمی‌تواند راه یابد و او را به وسط دریای عشق باشد چون در دریای عشق غرق نشده می‌تواند درباره عشق سخنی بگوید و بشنود ولی اگر قدم جلوترگزارد در این دریا غرق می‌شود. غریق کسی است که از مقام تفردگذشته مستغرق در مرتبه جمع باشد. در مرحله اول از علم گذشته در حال غرق می‌شود، در مرحله دوم از اشارتی که برای او حاصل شودگذشته در مقام کشف مستغرق و در مرحله سوم از شهود گذشته وارد مرتبه جمع می‌شود که هست او با حق مطلق «باصطلاح شیخ احمد با عشق» جمع شده یکی می‌شود «۲۰». و می گوید **«انا الحق» و «لیس فی جبتی الا اللّه...»** و البته منظور شیخ در اینجا مرحله اول غرق است که از علم به عشق گذشته در حال عشق غرق می‌شود و آنگاه کسی ک غرق شده کی‌می‌تواند بآن علمی که دارد خبر دهد.

ایضاًمتن قسمت «۴» از فصل ۳سوانح:

حسن تو فزون است زبینائی من	**راز تو برون است زدانائی من**
در عشق تو انبه است تنهائی من	**در وصف تو عجز است توانائی من**

توضیح:

بیت اول در تفسیرکشف الاسرار ج ۶ ص ۴۶۳ در نوبت سوم شرح آیه **«لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا»** بقره آیه ۲۸۶ آمده این امر نشان می‌دهدکه میبدی از شیخ احمد غزالی گرفته و یک بیت آنرا نقل کرده «۲۱».

شرح:

شیخ در این ابیات می‌فرماید: زیبائی تو از بینائی من افزونتر و بیشتر است و راز وجود تو از دانائی من بیرون است و هرگز علم من به‌کنه معرفت تو نتواند رسید و این بدان سبب است که هستی عشق معلوم است وادراکش از غایت لطافت و از فرط نزدیکی ناممکن. و این سخن ناظر است به آنچه فرمود: **«ما عرفناک حق معرفتک** «ترا آنچه شایسته معرفت تو بوده است نشناختم.» و نصّ **«ان اللّه احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار»** یعنی «خدای تعالی از عقلها در حجاب است همچنانکه از دیده‌ها پنهان است»«۲۲» و علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه فرمود: **«الذی لا یدرکه الهمم و لا یناله غوص الفطن»** یعنی خداوندی که حقیقت او را صاحبان همتّهای بلند درک نمی‌کنند و زیرکی‌ها و هوشهای غواص به او دست نیابند زیرا در آن غرقند «۲۳» و از اینرو خدای تعالی فرمود: **«وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ»** انعام آیه ۵۹ یعنی: «کلیدهای غیب در نزد اوست وکسی جز اوبدان علم ندارد». و اما تنهائی من با عشق تو پر شده و در دل تنها و مجرد شده از ماسوی اللّه، جز عشق تو هیچ چیز نیست و مرا آن توانائی نیست که اوصاف ترا بیان کنم. درباره پر شدن وجود از عشق خواجه عبداللّه هم می‌گوید:

عشق آمدو شد چو خونم اندر رگ و پوست	تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزاء وجودم همگی دوست گرفت	نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

متن قسمت «۴» از فصل ۳:

«لابل علم پروانه عشق است. علمش برون کار است. اندر او اول علم سوزد، آنگه از او خبرکی بیرون آرد؟»

شرح:

علم چو پروانه است که از بیرون از شمع خبر می‌دهد و چون نزدیک شود اول پر و بالش بسوزد و بی‌خبرگردد و سپس همه وجودش سوزد و دیگر خبری از او نیست. این مثل پروانه و شمع را شیخ عطار نیز در مراتب علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین آورده که علم‌الیقین خبر دادن از صفات شمع است و عین‌الیقین پر سوختن و حق‌الیقین خود سوختن و شعله کشیدن. عطار در منطق‌الطیر در موضوع منع مرغان پروانه را، از اینگونه سوختن سخن بمیان آورده می‌گوید:

جمله با پروانه گفتند ای ضعیف	تا بکی در بازی این جان شریف
چون نخواهد بود از شمعت وصال	جان بده بر جهل و تا کی زین محال
زین سخن پروانه شد مست و خراب	داد حالی آن سلیمان را جواب
گفت اینم بس که من بیدل مدام	گر درو نرسم بدو برسم تمام «۲۴»

بهر حال هرکه چون پروانه در آتش عشق سوخت به حق‌الیقین رسید و از او خبری جز شعله نماند.

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز   کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

زیرا خبر خود حکایت از دیدن و شرح ماوقع می‌کند، حال آنکه مقام حق‌الیقین، مقام دیدن و شرح دادن ماوقع نیست بلکه مقام فنای علم و حضور مقام عشق است. لذا
بقول حافظ:

هرقطره‌ای در این ره صدبحر آتشین است   دردا که این معما شرح و بیان ندارد

تعلیقات فصل سوّم سوانح

۱ـ قسمتی از آیه ۲۹ سوره قصص است که می‌فرماید: و چون موسی آن مدت را به پایان رسانید و همسرش را برد آتشی را از دور درکنار طور مشاهده کرد به خانواده خودگفت بمانیدکه من آتشی از دور دیدم شاید خبری از آن یا شعله‌ای آتش برایتان بیاورم باشدکه خود را گرم کنید.
۲ـ قسمتی از آیه ۳۰ سوره قصص است که خدای تعالی به موسی‌عليه‌السلام می‌فرماید: پس چون به آن رسید از جانب راست وادی در آن جایگاه مبارك از آن درخت ندا آمدكه ای موسی منم من خداوند پروردگار جهانیانم.
۳ـ عشق و پرستش تألیف مهدی بازرگان
۴ـ تمهیدات عین القضاه ص ۱۱۲ و ۱۱۳ .
۵ـ ترجمه رساله قشریه ص ۱۱۵ و ۱۱۶ .
۶ـ مصباح الهدایه ص ۱۴۴.
۷ـ تمهیدات ص ۱۱۳.
۸ـ لوایح ص ۱۴.
۹ـ فرهنگ علوم عقلی ص ۳۴۴ تا ۳۴۹ و فرهنگ تعبیرات عرفانی، تفسیر بیان‌السعاده – تفسیرکشف الاسرار ج ۵ ص ۲۷۹ و ص ۴۴۰ و دیگر مآخذ
۱۰ـ تفسیرکشف‌الاسرار ج ۷ ص ۱۸۶ و ۱۸۷.
۱۱ـ تعلیقات بر سوانح از دکتر پورجوادی ص ۸۴.
۱۲ـ مأخوذ از شطحیات، کشف المحجوب، مثنوی، دیوان حافظ.
۱۳ـ مراجعه شود به طبقات الصوفیه ص ۲۴۳ وکشف المحجوب ص ۴۸۰ و رساله قشریه ص ۳۱.
۱۴ـ مصباح الهدایه ص ۱۳۸ و ۱۳۹ .
۱۵ـ فرهنگ معین ماده زهره و دهره.
۱۶ـ لوایح ص ۱۶ .
۱۷ـ نامه‌های عین القضاه ص ۲۱۶ و ۲۱۷ .
۱۸ـ «رای قلبی» حدیث نبوی است.
۱۹ـ قسمتی از حدیث قدسی است که می‌فرماید: «انا عند ظن عبدی بی فالعبد متصل لظن والظن متصل بالرب» یعنی من همانجایم که گمان بنده‌ام باشد، پس بنده به گمان متصل گمان به پروردگار متصل است «جامع الصغیر ج ۱ ص ۸۲».
۲۰ـ مأخوذ از شرح منازل السائرین ص ۱۸۵.
۲۱ـ تفسیرکشف الاسرار ج ۶ ص ۴۶۳.
۲۲ـ کلمات مکنونه فیض چاپ فراهانی ص ۳.
۲۳ـ نهج البلاغه ترجمه فیض الاسلام ص ۲۲.
۲۴ـ منطق الطیر عطار باهتمام دکتر سید صادق گوهرین نشرکتاب ۱۳۴۲ ص ۲۳۳.

فصل ۴

فی‌الملامه

«۱»کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد، و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خو وا ننگرد، و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و از بیرون هیچ چیزش در نباید جست.

بیت

چون از تو بجز عشق نجویم بجهان — هجران و وصال تو مرا شد یکسان
بی‌عشق تو بودنم ندارد سامان — خواهی تووصال جوی وخواهی هجران

«۲» و هر سه صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار. زیرا که این‌کار بود که بجائی رسدکه عاشق غیر بود و معشوق هم غیر بود. و این سلطنت تابش عشق بود، زیرا که قوّت‌کمال عشق از اتحّاد بود، و در او تفاصیل عاشق و معشوق نگنجد.
«۳» آنکه وصال فراهم رسیدن داند و از آن حال قوّت خورد آن نه حقیقت عشق بود.

بیت

بد عهدم و با عشق توام نیست نفس — گر هرگز گویمت که فریادم رس
خواهی به وصال‌کوش و خواهی به فراق — من فارغم از هر دو مرا عشق تو بس

عشق بایدکه هر دو را بخورد. تا حقیقت الوصال در حوصله عشق بود امکان هجران برخیزد، و این هر کس فهم نکند. چون وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود. پس انفصال از خود عین اتصّال بود. اینجا قوّت بی‌قوّتی بود و بود نابود و یافت نایافت و نصیب بی‌نصیبی.
«۴» و اینجا هرکس راه نبرد،که مبادی او فوق النهایات است. نهایت او در ساحت علم‌کی‌گنجد و در صحرای وهم‌کی آید؟ و این حقیقت درّی است در صدف و صدف در قعر دریا، و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، اینجا‌کی رسد؟
«۵» اما چون علم غرقه شود، یقین‌گمان‌گردد. از علم و از یقین ظنّی متواری برآید تا در لباس تلبیس «ظننت» به درگاه تعزّز این حدیث‌گذر یابد. اولم تو من قال بلی ولکن اشارت بدین چنین‌کاری بود. انا عند ظن عبدی بی‌فلیظن بی ما شاء همین بود.فالعبد متّصل بالظّن متّصل بالرّب. آن ظّن غوّاص این بحر است. مگر آن‌گوهر به دستش افتد یا او به دست آن‌گوهر افتد.
«۶» ملامت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درون او بیرون می‌نگرد یا از بیرون متنفسّی دارد یا متعلقّی، منقطع شود- چنانکه غنیمت او از درون می‌بود هزیمتش هم آنجا بود. اعوذ بک منک. شبع و جوعش از آنجا بود- اجوع یوماً و اشبع یوماً. بیرون‌کاری ندارد.

بیت

این کوی ملامت است و میدان هلاک وین راه مقامران بازنده پاک
مردی باید قلندری دامن چاک تا بر گذرد عیاروار و ناباک

به طمع کار از اغیار برگردد و روی در کار آورد و باک ندارد «تا درست آید»

بیت

بل تا بدرند پوستینم همه پاک از بهر تو ای یار عیار چالاک
در عشق یگانه باش و ازخلق چه باک معشوق ترا او بر سر عالم خاک

«۷» پس یک بار دیگر سلطنت غیرت معشوق بتابد. ملامت بانگ بر سلامت زند. رویش از خو بگرداند. در حق خود ملامتی گردد. ربنا ظلمنا اینجا روی نماید.

«۸» پس یک بار دیگر غیرت عشق بتابد و رویش از معشوق بگرداند، زیرا که به طمع معشوق از خود برخاسته است. داع بر طمع او نهد- نه خلق و نه خود و نه معشوق. تجرید بکمال بر تفرید عشق تابد. توحید او را و از خود هم توحید را بود. در او غیری را گنجایش نبود. مادام که با او بود، قیام او بدو بود وقوت او هم از او بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود چون بیگانگان.

«۹» از این مقام علم خبر ندارد و اشارت علم بدو نرسد، چنانکه عبارتش بدو نرسد. اما اشارت معرفت بر او دلالت کند که معرفت را یک حدّ با خرابی است، نه چون علم که حدود او همه عمارت است. اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد.

بیت

ای ماه برآمدی و تابان گشتی گرد فلک خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی

«۱۰» هم او هم او فلک. هم او آسمان و هم او زمین. هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق. که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.

در باب ملامت

متن:

«۱» کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد، و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خو وا ننگرد، و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوّت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و از بیرون هیچ چیزش در نباید جست».

کمال عشق ملامت و سرزنش شنیدن است، موضوع در تصوف مأخوذ است از قسمتی از آیه ۵۴ سوره مائده که می‌فرماید: **«وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»** یعنی: و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی‌ترسند این فضل خداست آن را به هرکه بخواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست.«۱» این

آیه که در آن مسأله ایمان و عشق **«یحبّهم و یحبّونه»** و جهاد «اکبر و اصغر» و ملامت و فضل و وسعت علم خدا... آمده از اهمّ آیات قرآنی است که مورد استناد عرفا است بخصوص که بعد از آیه فوق آیه ولایت که اساس تصوّف و عرفان است و مصداقش ولایت علی علیه‌السلام و اخذ بیعت و خرقه بوسیله آنحضرت می‌باشد آمده است. پس از چهار جهت می‌توان صوفیان صافی را بعد از مجاهدان فی سبیل اللّه در صدر اسلام، مصداق این آیه شمرد. اول بدلیل عشق همیشگی آنان به معشوق ازلی. دوم بدلیل جهاد دائم که همان جهاد با نفس است. سوم بعلّت اخلاص و عدم ریا که شیوه اهل ملامت است. چهارم شیعی بودن یعنی متصّل به پیوند ولایت بودن.
هجویری در کشف المحجوب پس از ذکر آیه فوق می‌نویسد: «و سنت بار خدای عالم جل جلاله همچنین رفته است که هرکه حدیث وی کند عالم را بالجمله ملامت کننده وی گرداند و سرّ وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد. و این غیرت حق باشدکه دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاهدارد تا جمال خود نبینند وبخود معجب نشوند و بآفت عجب و تکبر اندر نیفتند پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان درازکردند و نفس لوّامه را در ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هر چه می‌کند ملامت می‌کنند... پس آنکه پسندیده حق بود، خَلق او را نپسندند و آنکه زبده تن خود بود حق او را نگزیند «اولی آدم و دومی ابلیس»... لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حقست. همچنان همه خلق به قبول خلق خرم باشند ایشان به ردّ خلق خرّم باشند. و در اخبار سید مختار آمده: **«اولیائی تحت قبا بی‌لا یعرفهم غیری الا اولیائی»** «۲» و ملامت بر سه وجهست یکی راست رفتن ودیگری تقید ناکردن و سه دیگر ترک کردن... و سپس وی مثالی از نان خوردن بایزید در ماه رمضان آورده می‌گوید: «در آن زمان ترک یک مسأله شرع موجب ملامت بوده ولی حالا انجام بیشتر یک امر شرعی» و سپس پیشوای ملامتیه را حمدون قصار ذکرکرده و از قول وی نقل می‌کند: **«الملامت ترک السلامه**، ملامت دست بداشتن سلامت بود و چون کسی که قصد ترک سلامت خود بگوید، مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبرّا کند مر امیدکشف جلال» «۳». در عوارف المعارف آمده: شیخ «رض» گفت: «ملامتی قومی باشندکه به ظاهر چنان کنندکه اهل ظاهر ملامت ایشان کنند و ایشانرا حالهای عجیب و غریب باشد و طالب اخلاص باشند و هیچ آفریده بر اعمال و ا حوال ایشان وقوف ندارد... ملامتی بر عروهٔ وثقی و حبل متین اخلاص، استمساک و اعتصام کرده باشد...»«۴».
ابن عربی در فتوحات، سالکین را سه قسم نموده که با تقسیم عبدالرحمن سلمی نزدیک است و آن عبارت است از عبّاد و صوّفیه و ملامتیّه. و درباره ملامتیّه می‌گوید: «آنان با خدا منفرد و یکه تاز و استوارگردیده‌اند و یک چشم بر هم زدن از عبودیّت متزلزل نمی‌شوند طمع ریاست نمی‌شناسد بلکه استیلای ربوبیّت را در دل طمع می‌دارند...»

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم   که در طریقت ما کافریست رنجیدن

آنچه گفتیم اشاره‌ای بود در باره ملامت و ملامتیّه که بنای مشرب آنان بر اخلاص و صدق و وفا و قطع وابستگی به خلق و استغنا از ماسوی اللّه و نهضتی در برابر مرائیان از صوفیه و غیرهم بوده است...و آنچه تا حال گفته شد یک روی ملامت است که در خلق می‌باشدکه سالک از ملامت خلق و سرزنش آنان ترس ندارد و آن در واقع شمشیر غیرتی است که معشوق می‌کشد تا انبازان عشق و اغیار را در حرم و حریم تفرّد عشق را ندهد وگردن اغیار را بزنند تا عاشق فقط متعلّق به معشوق باشد از اینرو در نماز می‌گوئیم **«الحمد اللّه ربّ**

العالمین» یعنی حمد و ستایش اختصاصاً بر اللّه تعلّق می‌گیرد زیرا اگر به غیر او هم حمد شود باز به وجه باقی جمیل که ا وست تعلّق می‌گیرد نه بامور اعتباری فانی و هالک.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت   لاجرم عین جمله اشیاء شد

پس بایدکه صورت خلق بجای صورت معشوق ننشیند بلکه غیریت نابود شود. در مصباح الهدایه آمده: «از جمله لوازم محبت، حال غیرت است و هیچ محبّ نبود الاّ که غیور باشد.و مراد از غیرت حمیّت محبّ است بر طلب قطع محبوب از غیر یا تعلّق غیر از محبوب با نسب مشارکتش با او یا بسبب اطلاعش بر او. و غیرت سه گونه است غیرت محبّ و غیرت محبوب و غیرت محبّت. چه غیرت لازم محبّت است و محبّت صفت ذاتی محبّ... پس اگر تعلّق محبّ با دنیا را از او قبض کند... و اگر تعلّق با مردم بود جهت جاه و قبول، آن جاه را به تقبیح حال او در نظر مردم بشکند و به تیغ ملامت ایشان تعلّق او را قطع کند و اگر تعلّق او با نفس خود بود صورت معایب و قبایح نفس را بر نظر او جلوه دهد تا آن تعلّق بریده شود و اگر تعلق او به بهشت و حور و قصور و انواع نعیم اخروی بود آن را بسببی از اسباب قطع کند چنانکه آدم علیه‌السلام که چون دل او با نعیم جنّت و صحبت حوّا تعلّق گرفت و آرام یافت به تیغ غیرت، آن تعلق را قطع کرد و او را از وطن مألوف و صحبت حوّا بسبب صدور جریمه دورگردانید«۶».

متن:

«آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خو وا ننگرد.»

منظور شیخ اینست که عاشق آنچنان در حال واردات قرارگرفته که در خود نمی‌نگرد و فقط به آن واردات قلبی لحظات نفحات الهی که چون برق می‌گذرد توجه داردکه آنرا نگاهدارد وبخویشتن نظری ندارد.

پس، نگریستن عاشق در خود و دیدن عشق و جمال خود موجب بی‌توجهی به وقت وکشیدن تیغ غیرت اوست تا به خود ننگرد. تا تمام توجه عاشق به حالات وارده و مشاهده و مکاشفه باشد و لاغیر.

متن:

«و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوّت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردد و از بیرون هیچ چیزش در نباید جست»

شرح:

عشق از آنجهت که به معشوق مربوط و وابسته است، شمشیر غیرت عشقی است که در وی هست تا از عشق جز عشق نخواهد و از محبّت جز محبّت نجوید از عشق تغذیه کند و با عشق بسر برد، و طمع به غیر عشق ولو معشوق نداشته باشد. وجودش مستغنی از هر محبوبی و محبّی باشد و از بیرون ذات عشق هیچ چیز نخواهد و نجوید و حسن ذات عشق بر صورت معشوق ننشیند تا منزل پیدا نکند و از وحدت به ثنویت نکشد.

برای درک بهتر این مسأله باز از عزّالدّین کاشانی کمک می‌گیریم که می‌گوید: «غیرت بر سه گونه‌است غیرت محبّ و غیرت محبوب و غیرت محبّت» در مورد نوع اوّل و دوّم نظریات وی را آوردیم اما در مورد سوم او می‌نویسد: «اما غیرت محبّت جز نظر ارباب ذوق و اهل حقایق و دقایق بدان نرسد چه غیرت از خواصّ محبّان جز نظر ارباب ذوق و اهل حقایق و دقایق بدان نرسد چه غیرت از خواصّ محبّان است... اگر چه غیرت وصف ذاتی محبّ است وجود آن صفت در او بواسطه محبّت است. اگر نه محبّت بودی محبّ را هرگز غیرت نبودی پس قیام غیرت هم به محبّت بود و هم به محبّ، و قیام یک صفت به دو ذات محال است... و محبّت باصالت و تقدّم از محبّ اولی است چه قیام او به ذات خود است و قیام محبّ به او... و مادام تا محبّ روی بکلی در

محبّت نیارد و محبوب او غیر محبّت بود هنوز روی در نصیب خود دارد وفراق میان او و محبوب بر نخیزد بلکه او را بحقیقت، محبّ نخوانند.چنانکه جنید رحمه اللّه گفته است «۷»: **«المحبّة محبّة المحبّة للمحبّ الحبیب»** «دوستی، دوست داشتن دوستی است برای دوستدار دوست» ونوری گفته است: **«المحبّة محبّة المحبّة»** «محبّت دوست داشتن محبّت است» و چون روی بکلی در قبله محبّت آورد محبّ و محبوب و محبّت او یکی شد و رسم بیگانگی از میان هر دو برخاست و این حال نتیجه غیرت محبّت بود پس نه وصال‌اند نه فراق نه قب نه بعد نه ردّ نه قبول «۹»...»

و از اینرو علی عليه‌السلام در مناجات با محبوب می‌گفت: **«ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً من جنتک لکن وجدتک اهل للعبادة فعبدتک»** یعنی: ترا نه از روی ترس از دوزخ یا برای طمع در بهش می‌پرستم بلکه از آنجهت ترا می‌پرستم که شایسته پرستش و عبادتی «۱۰».

در اینجا علی عليه‌السلام سرور عارفان نه به بهشت که وصال است و قرب و قبول و نه بدوزخ که فراق است و بعد و ردّ شدن، هیچکدام توجه نکرده محبوب را جهت ذات محبّت و عشق که در اوست و لازمه‌اش پرستش است، می‌پرستد. این عبادت و پرستش سوز جان عاشق است که از حسن و عشق معشوق برخاسته و جز عشق ومحبت محبوب نظری ندارد و زبان حالش این است: **«ما عبدناک حق عبادتک»** زیرا هر چه عبادت و بندگی کند شاسته مقام عشق مطلق نکرده است، و در همین مقام است که حضرت ابراهیم خلیل عليه‌السلام در موقع آزمایش بآتش به جبرئیل می‌گوید: بین من و دوست حائل مشو. یعنی از معشوق عشق می‌خواهم و همان بس است. این مطلب را عمان سامانی «ص ۶۳ گنجینه الاسرار» درباره حسین بن علی عليه‌السلام آورده است:

گشت تیغ لامثالش گرم سیر ـــ از پی اثبات حق و نفی غیر
ریخت بر خاک از جلالت خون شرک ـــ شست زآب وحدت،ازدین رنگ وچرک
جبرئیل آمد که ای سلطان عشق ـــ یکّه تاز عرصه میدان عشق
دارم از حق بر تو ای فرّخ امام ـــ هم سلام و هم تحیّت هم پیام
گوید ای جان حضرت جان آفرین ـــ مر ترا بر جسم و بر جان آفرین
محکمی‌ها از تو میثاق مراست ـــ روسپیدی از تو عشاق مراست
این دوئی باشد ز تسویلات نفس ـــ من توام ای من تو در وحدت تو من
چون خودی را در رهم کردی رها ـــ تو مرا خون من ترایم خونبها
مصدری و ماسوا مشتق تراست ـــ بندگی کردی خدایی حق تراست
هر چه بودت داده‌یی اندر رهم ـــ در رهت من هر چه دارم می‌دهم
کشتگانت را دهم من زندگی ـــ دولتت را تا ابد پایندگی
شاه گفت ای محرم اسرار ما ـــ محرم اسرار ما از یار ما
گر چه تو محرم به صاحبخانه‌ای ـــ لیک تا اندازه‌ای بیگانه‌ای
آنکه از پیشش سلام آورده‌ای ـــ وانکه از نزدش پیام آورده‌ای
بی‌حجاب اینک هم آغوش من است ـــ بی تو رازش جمله در گوش منست
از میان رفت آن منی و آن توئی ـــ شد یکی مقصود و بیرون شد دوئی
گر تو هم بیرون روی نیکوتر ا ست ـــ زآنکه غیرت آتش این شهپرست
جبرئیلا رفتنت زینجا نکوست ـــ پرده کم شو در میان ما و دوست
رنجش طبع مرا مایل مشو ـــ در میان ما و او حایل مشو

متن:

چون از تو بجز عشق نجویم بجهان	**هجران و وصال تو مرا شد یکسان**
بی‌عشق تو بودنم ندارد سامان	**خواهی تووصال جوی وخواهی هجران**

عین القضاه این رباعی را یک بار بطور کامل آورده و یک بار بیت اول را ذکرکرده «۱۱» لذا احتمال دارد از خود شیخ باشدکه عین القضات بعلّت علاقه باستاد آنرا آورده است.

و اما وصال و وصل: یعنی اتصال یافتن. عزّالدّین کاشانی درباره اتّصال می‌گوید: «نهایت جمله احوال شریفه اتّصال محبّ است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد چه قبل الفنا «قبل از فنا» امکان وصول نیست... پس اتصّال بعد از بقای وجود محبّ به محبوب تواند بود تا از سطوات نور تجلّی مضمحل و ناچیز نگردد بلکه قوّت گیرد«۱۲». و در شرح تعرف آمده: «تا مادام‌که از هواهای نفسانی و توجّه به مراد در نفس موجود باشد اتصّال به حق صورت نبندد و موقعی‌که خود را نبیند و نفس خود را از خود غایب‌گرداند و بامید وصل او از خود بیخود شود و خودی را رهاکند واصل شود»«۱۳».

و اما هجر و هجران: عبارت از التفات کردن به غیر حق است ظاهراً و باطناً و دوری و جدائی و فراق از محبوب راگویندکه برای عاشق شیدا بسی تلخ و ناگوار است. و هجرت هم از همین ماده است ولی هجرت بر عکس هجران است و آن هجرت از نهاد خود کردن است. در تفسیرکشف الاسرار در آیات مربوط به هجرت وجه عرفانی آن آمده است ولی چون در اینجا مسأله هجران است نه هجرت لذا بآن تفسیر مراجعه شود. و اما برتر از وصل جانان و دوری، تسلیم و رضا است چنانکه شیخ در همین مرحله بوده و می‌گوید «خواهی تو وصال جوی و خواهی هجران» و باباطاهر عریان در همین باره می‌گوید:

یکی درد و یکی درمان پسندد	یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل وهجران	پسندم آنچه را جانان پسندد

و سرحلقه عارفان و عاشقان حضرت امام حسین علیه‌السلام فرمود: «بار پروردگارا راضی به قضای تو و تسلیم به امر تو هستم» و در طبقات الصوفیه آمده: تسلیم یعنی پایدار ماندن در موقع نزول بلا و دگرگون نشدن از آن بلا چه در ظاهر و چه در باطن «۱۵». و از آنجاکه تسلیم عبارت از استقبال قضا و تسلیم به مقدرات الهی است لذا مقام تسلیم فوق مرتبه توکل و رضا است چه در توکل سالک خدا را وکیل خود می‌کند و تعلّق خاطر خود را بدان امر باقی نگه می‌دارد ولی در تسلیم قطع تعلّق می‌کند. و نیز تسلیم برتر از رضاست زیرا در مقام رضا هر چه خدا مقرّر فرماید موافق طبع سالک است ولی در این مقام سالک را طبع نمی‌ماندکه موافق یا مخالف باشد ولی عموماً رضا و تسلیم را بطور مترادف می‌آورند. در مصباح الهدایه آمده: مقام رضا «۱۶» نهایت مقام سالکان است لذا سیدکائنات فرمود: **«اللهم انی اسألک ایماناً بباشر قلبی و یقیناً صادقاً حتی اعلم انه لن یصیبنی الا ماکتبت لی و الرضا بما قسمت لی»** بار خدایا از تو درخواست دارم ایمانی را عنایت فرمائي‌که دلم بدان مباشرت داشته باشد و یقین صادقی‌که بدانم‌که هیچ چیز جز آنکه تو بر من نوشته‌ای پیش نخواهد آمد و رضا بودن بآنچه سمت من نموده‌ای «۱۷». با در نظرگرفتن مطالب فوق و آنچه مولوی درباره تسلیم و رضا فرموده‌که:

در کف شیر نر خونخواره‌ای	غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

در تسلیم اجبار است و مقهوریّت جلال ولی در رضاکه مرتبه بالاتر است مقام تسلیم با اطلاع باحاطه محبوب و نیکی او و جمیع اسماء حسنی می‌باشدکه مقام فوق آن متصّور نیست. پس رضا از تسلیم و توکّل بر محبوب

بعلّت مشاهد حبّ محبوب و ودّ محبوب و حکمت محبوب وکمال محبوب و اطلاق محبوب برتر است. و در قرآن کریم هم «فوز عظیم» را در رضا دانسته می‌فرماید: **«رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»** مائده آیه ۱۱۹ یعنی: خدا از آنان راضی و خشنود شد و آنان از خدا خشنودگشتند «چون در مقام رضا هستند» و این کامیابی بزرگ است.در آیه ۱۸ سوره فتح رضایت خدا در بیعت قلمداد شده و در آیه ۸ شوره بیّنه رضایت «رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ» نتیجه خشیت و خوف الهی معرفی شده.

متن:

«۲» و هر سه صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار. زیراکه این‌کار بودکه بجائی رسدکه عاشق غیر بود و معشوق هم غیر بود. و این سلطنت تابش عشق بود، زیراکه قوّت‌کمال عشق از اتحّاد بود، و در او تفاصیل عاشق و معشوق نگنجد.

شرح: پس عشق و عاشق و معشوق هر سه با شمشیر غیرت‌گردن غیر زنند و حافظ حریم عشق می‌باشند تا آنجا که حتی عاشق و معشوق هم در حرم عشق اغیار محسوب می‌شوند. آنگاه خود عشق در اتّحاد است و جدائی عاشق و معشوق در اصل عشق وجود ندارد. درباره اینکه حتی عین صورت معشوق هم محو می‌شود، فخرالدین عراقی که او نیز در دل افتد هر چه در دل یابد همه بسوزد تا حدی که صورت معشوق را نیز از دل محوکند. مجنون مگر در این سوزش بود که گفتند: لیلی آمدگفت: من خود لیلیم. و سر بگریبان فراغت فرو برد. لیلی گفت: سر بردارکه منم لیلی محبوب‌تر تو «آخر بنگرکه ازکه میمانی باز» گفت: **«الیک عنی فان حبّک قد شغلنی عنک»**

آن شد که به دیدار تو می‌بودم شاد   از عشق تو پروای توأم نیست کنون

و سپس اشاره‌ای باین دعای رسول خدا می‌کندکه فرمود: «اللهم اجعل حبّک احبّ الیّ من سمعی و بصری» «بار پروردگارا دوستیت را برای من دوست داشتنی‌تر ازگوش و چشمم قرار ده» عشق نخست سر ازگریبان عاشق برزند، آنگاه بر دامن معشوق در آویزد چون هر دو را بسمت دوئی وکثرت موسوم یابد نخست روی هر یک را از دیگری بگرداند، آنگاه لباس کثرت از سر هر دو برکشد و هر دو را برنگ خودکه یگانگی صرف است برآرد «۱۸».

و هم در لمعه دوم‌گوید: چون من همه معشوق شدم عاشق کیست «از قول خواجه عبدالله است» اینجا عاشق عین معشوق آمد چه او را از خود بودی نبود تا عاشق تواند بود...

معشوق وعشق وعاشق هرسه یکی است اینجا   چون وصل در نگنجد هجران چه‌کار دارد

عین القضاه در همین باره که اتحاد عشق و عاشق و معشوق که نفی عاشق و معشوق در عشق است می‌گوید: «عشق روی در خود دارد پس همو شاهد است و همو مشهود. و عشق خود را شناسد پس همو عارفست و همو معروف. در هوای خودپرد و شکار از عالم خودکند همو شکار است و همو صیّاد، آنچه بایدش در عالم خود یابد پس همو طالبست و همو مطلوب نظر از خود برندارد و برکس نگمارد پس همو قاصد است و همو مقصود. عزیزی‌گفته است:

صیاد همو دانه همو صید همو   ساقی و حریف و می و پیمانه همو
گفتم که ز عشق او به بتخانه شوم   دیدم که بت حاکم بتخانه همو «۱۹»

عزّالدّین کاشانی می‌نویسد: «و چون روی بکلی در قبله محبّت آرد محبّ و محبوب و محبّت او یکی شود و رسم بیگانگی از میان هر دو برخاست و ا ین نتیجه غیرت محبّت بودکه روی او را از همه جهات بگرداند و در

قبله خود آرد و از قید محبّت محبوب خارجیش آزادگرداند و بزبان محبّت این حال «مخالعه» «خلع کردن» محبّت از محبوب خوانند بعد از آن حوصله محبّت به یگانگی، محبّ را نیز بخورد و در خودش محوگرداند تا معنیی که لفظ اتّحاد عبارت از آنست محقق گردد چه ذات محبّت و محبوب و محبّ در این مقام هر سه چیز شود. پس نه وصل ماند نه فراق، نه قرب ماند نه بعد، نه ردّ، و نه قبول. چه تصّور این اعتبارات در ذات واحد صورت نبندد و در این مقام است آنچه گفته‌اند:

معشوق وعشق وعاشق هرسه یکی است اینجا چون وصل در نگنجد هجران چه کار دارد

فرغانی می‌گوید: «اکنون خواهدکه دوئی رسم عاشقی و معشوقی را از نظر عاشق بکلّی محوکند لاجرم را از روی معشوق نیز بگرداند و بخودش که عین عشق است مشغول کند تا پیش معشوق از آنجهت که معشوق است هیچ التفات نکند «۲۱».

متن:

«۳» آنکه وصال فراهم رسیدن داند و از آن حال قوّت خورد آن نه حقیقت عشق بود.

شرح: کسی که می‌داند بوصال می‌رسد و بخاطر رسیدن به وصال می‌کوشد و از آن حال غذای جان می‌گیرد و لذّت می‌برد حقیقت عشق نیست و آن شخص عاشق حقیقی نمی‌باشد

متن:

بد عهدم و با عشق توام نیست نفس گر هرگز گویمت که فریادم رس
خواهی به وصال کوش و خواهی به فراق من فارغم از هر دو مرا عشق تو بس

اگر از درگاهت تقاضای فریادرسی نمایم و جزع و فزع کنم به عهد الست که گفته‌ام «بلی» رفتار نکرده و به این عهد و پیمان وفادار نبوده و با عشق تو هم نفس نمی‌باشم و دم از عشق تو نمی‌زیم

اکنون تو خواه در راه وصال بکوشی و یا در طریق فراق کوشش کنی من از هر دوی آنها آسوده و در مقام وحدت هستم و تنها عشق تو مرا کافی است.

دوی آنها آسوده و در مقام وحدت هستم و تنها عشق تو مرا کافی است.

بیت دوم را سعیدالدّین فرغانی هم آورده و قبل از آن می‌گوید: «و اما انتهاش «انتهای عشق» آنست که عشق که از عین وحدت منتشی است و حکم وحدت بر او غالب، رابط و موجدکثرت و دوئی عاشقی و معشوقی است چون حکم سلطنت خود را بر عاشق راند و او را از اوئی او بکلّی بیزارگردانید و به معشوق متوجّه کرد اکنون خواهدکه دوئی اسم عاشقی و معشوقی از نظر عاشقی و معشوقی از نظر عاشق بکلّی محوکند لاجرم «معشوق را» حجاب وحدت عین عشقش یابد و از اوگریزان شود. قول مجنون به لیلی که گفت **«شغلتنی حبّک عنک»** «دوستی تو مرا بخود مشغول و از خود تو بازداشت» از این مقام بود. مترجم پارسی که می‌گوید: خواهی بوصال کوش و خواهی بفراق هم از اینجاست...«۲۲».

متن:

عشق بایدکه هر دو را بخورد. تا حقیقت الوصال در حوصله عشق بود امکان هجران برخیزد، و این هر کس فهم نکند. چون وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود. پس انفصال از خود عین اتصّال بود. اینجا قوّت بی‌قوّتی بود و بود نابود و یافت نایافت و نصیب بی‌نصیبی.

پس باید پرنده عشق، عاشق و معشوق را با هم بخورد و در چینه‌دان خود آنها را بوصال هم رساند چه در آنصورت که هر دو در چینه‌دان مرغ عشق فنا شوند تمایز عاشق و معشوق از میان بر می‌خیزد. دیگر دوری و

هجرانی نیست و این مطلب را هرکسی نمی‌فهمد و چون وصال گسستن «انفصال» از ذات خود در جهت وصول به معشوق می‌باشد پس گسستن از ذات خود و از طمع وصول به معشوق، عین اتصال است، زیرا تا عاشق به ذات خود پایدار است از سوی معشوق قوت عشق می خورد و به طمع آن قوت «بهشت و نعمات آن‌که قوت معشوق است بر عاشق» قدم بر می‌دارد حال اگر از آن قوت گسست، و به معشوق قیام داشت قوت از عشق به کشوده معشوق خورد ولی اگر از هر دوگذشت و عشق مجرد از عاشق و معشوق را پذیرا شد و به عین عشق بازگشت، دیگر قوتی از هیچکدام نمی‌خورد بلکه فقط از خود عشق تغذیه می‌کند و خواست او در نخواستن و قوت و غذای عشق او درگرسنگی عشق و بی‌قوتی و بودنش در نابودن است و شاید مولوی بهمین مطلب نظر داشته که فرموده:

آب کم جو تشنگی آور بدست   تا بجوشد آبت از بالا و پست

عزّالدّین کاشانی در منظومه کنوزالاسرار تمام مراتب ملامتهای سه‌گانه را این چنین بنظم کشیده:

عشق را روی در سلامت نیست   راه عاشق بجز ملامت نیست
بی‌ملامت نگشت عشق تمام   عشق خام است بی‌ملامت خام
عشق را بهره‌های وافی زوست   زر مغشوش عشق صافی زوست
نام عاشق نگون زبد نامی است   کام او در طریق ناکامی است
تا ملامت سه وجه ننماید   بند عاشق تمام نگشاید
هر سه صمصام غیرتند و جفا   قطع پیوند بند عاشق را
وجه اول چو جلوه آغازد   خلق را جلوه‌گاه خود سازد
تا بدین وجه ازو چو درگیرد   بند پیوند خلق بر گیرد
پس شود ملجأ و هزیمت او   در جفا منشأ غنیمت او
نظرش منقطع شود ز برون   نبود قوت او مرگر ز درون
باز وجه دوم شود مُشرق   در دل عاشقش بود مَشرق
آتشی در نهادش اندازد   خویشتن را ملامت آغازد
وصل معشوق را بوجه مراد   هیچ در خود نبیند استعداد
چون نیابد مجانست با دوست   داند آنگه که خود نه در خور اوست
طمع وصل او علی الاطلاق   روی برتابدش ز استحقاق
چو خود از خود نظر بیاندازد   کرمش قبله طمع سازد
طمعش در کرم بندد امید   گردد او را رخ سیاه و سپید
عاشق اینجا طمع برد از عدل   کیسه‌ای دوزد از طمع در فضل
گویدم فضل او کند تقریب   گر نیابم ز وصل او ترغیب
آن ملامت که ذکر رفت زپیش   وین که عاشق کند ملامت خویش
قطع پیوند راست با اغیار   هر دو صمصام غیرت دلدار
نظر عاشق این دو قطع کند   از خود و خلق بیخ او بکند
تا ندارد بغیر یار نظر   ملجأش او بود به خیر و شرّ
مرسیم وجه را بگاه شعور   نفس معشوق دان محل ظهور

گر چه نبود ملایم عاشق | گشت معشوق دایم عاشق
هر زمان ناز و جور بیش کند | تا امیدش ز وصل خویش کند
کند از کبریا و عزّت خویش | شمه‌ای جلوه بر دل درویش
کز وجود دو کون استغناست | هم مراد خود است آنچه مراست
تا نهد در زوال منفعتش | چون نهد داغ یأس بر طمعش
این ملامت در این بلند مقام | غیرت عشق راست چون صمصام
تا کند قطع عاشق از معشوق | نبود او را بغیر عشق وثوق
مغز عشقش کنون بود بی‌پوست | که نه خودماندش نه خلق نه دوست
عشق را این مقام تجرید است | ابتدای ظهور توحید است
قوتش اکنون زاتحاد بود | خود مرید خود مراد بود
در چنین حال بی‌وجود شکی | عشق و معشوق و عاشقت یکی
متصوّر نه سابق از مسبوق | متمیّز نه عاشق از معشوق
هستی هر دو عارضیست و دخیل | برنتابد وجود عشق عدیل
همّتش با یگانگی سازد | رسم بیگانگی براندازد
تا بکلّی چو هر دو را بخورد | بخود از خود بسوی خود نگرد

متن:

«۴» و اینجا هرکس راه نبرد، که مبادی او فوق النهایات است. نهایت او در ساحت علم کی گنجد و در صحرای وهم کی آید؟ و این حقیقت درّی است در صدف و صدف در قعر دریا، و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، اینجا کی رسد؟

شرح: به این مرحله هرکس نمی‌تواند برسد و راز نفی عاشق و معشوق و بقاء عشق و چگونگی عشق مطلق برتر و بالاتر از هر نوع درک و علمی است و اینگونه معرفت در ساحل علم نمی‌گنجد زیرا علم را حدّی و ساحلی است و عشق بی‌ساحل و انتهاست، واین عشق مطلق «بی‌عاشق و معشوق» در صحرای اندیشه نمی‌گنجد و این حقیقت چون گوهری است که در صدف پنهان است و صدف در ژرفای دریاست، و علم تا ساحل دریای حقیقت یا عاشق پیش می‌رود «چنانکه قبلاًهم ذکر شد» و به عمق دریای حقیقت نمی‌تواند برسد، زیرا حقیقت عشق در مکمن سرّ خفای مشیّت است و علم تا به سر حدّ فنا که عالم ومعلومات جزویست بیش نرسد و از آنجا گذر نتواندکرد که بقای لایزالی را علم لایزالی باید از عین خفا بیرون آید از آنکه علم جزوی در علم مدخل ندارد کلّی باید از عین کلّی خبر بیرون آرد «نسخه نور عثمانیه»

مولوی فرماید:

عقل جزئی عشق را کافر بود | گر نمایاند که صاحب سر بود

متن:

«۵» اما چون علم غرقه شود، یقین گمان گردد. از علم و از یقین ظنّی متواری برآید تا در لباس تلبیس «ظننت» به درگاه تعزّز این حدیث گذر یابد. اولم تو من قال بلی ولکن اشارت بدین چنین کاری بود. انا عند ظن عبدی بی‌فلیظن بی ما شاء همین بود.فالعبد متّصل بالظّن متّصل بالرّب. آن ظّن غوّاص این بحر است. مگر آن گوهر به دستش افتد یا او به دست آن گوهر افتد.

شرح: و چون علم در دریای عشق غرق شود یقین حاصل از علم «علم الیقین» بمرحله بالاتری که گمان است بدل می‌شود و از علم و یقین قبلی گمانی پنهان و پوشده «متواری: پنهان شونده، پوشیده شونده... فرهنگ معین» حاصل می‌شود که برتر از علم و یقین است، و این همانست که خدای تعالی بشکل پوشش گمان ارائه داده و فرموده: **«انی ظننت انی ملاق حسابیه»** «الحاقه آیه ۲۰» من گمان نموده‌ام که حسابم را دریا بنده‌ام و همان را بشکل عزّت و احترامی بزبان حضرت ابراهیم با خدای تعالی آورده است که عرض کرد: **«رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي»** بقره آیه ۲۶۰ یعنی:بار پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: بلی دارم ولی می‌خواهم اطمینان قلب پیدا کنم. و همین اطمینان قلبی اشاره به‌گمان پس از علم است و از اینرو خدای تعالی فرمود: **«انا عند ظنّ عبدی بی‌فلیظنّ بی‌ماشاء»** «۲۳» یعنی من در نزدگمان بنده‌ام هستم، پس هر چه می‌خواهید نسبت بمن به‌گمان پردازید» و فرمود:**«فلعبد متّصل بالظنّ و الظنّ متصل بالرّب»** «۲۴» یعنی بنده متّصل به ظنّ و ظنّ وگمان متّصل به ربّ است. آن ظن وگمان چون غوّاصی است که در بحر حقیقت فرو می‌رود وگوهرهای حقیقت بدست می‌آورد «عین الیقین» وگاه می‌شود خود بدست آن گوهر حقیقت افتاده در آن محو می‌شود «حقّ الیقین».

این بحث که شیخ با اشاره بدان پرداخته از بحثهای بسیار مهمّ فلسفه و عرفان است چه ارزش و حدود علم را که تمامی فلاسفه و بسیاری از عرفا به آن پرداخته و دهها مکتب بر اساس نظریّات آنها پدید آمده مشخص می‌نماید.

درباره معرفت همانطورکه قبلاً ذکر شد صوفیه طریق معرفت شهودی که گذر از علم الیقین به عین الیقین است پذیرفته‌اند و عملاً در این طریق قرارگرفته، شهودات و اشراقات باطنی و یافت‌های خود را معرفت پنداشته آنرا با قرآن و حدیث تطبیق داده و به مردم عرضه نموده و بحثهای قابل ملاحظه‌ای را به علم و معرفت اختصاص داده‌اند.

شهاب‌الدین عمر سهروردی پس از نقل احادیثی درباره ارزش علم می‌فرماید: «که طلب علم فریضه است بر جمله مسلمانان، علماء اختلاف کرده‌اندکه کدام علم است که فرض است آموختن آن؟ بعضی گفته‌اند: علم اخلاص و شناخت آفات نفس و علم آنچه عمل را تباه کند «روانشناسی تحلیلی و انگیزه‌های رفتاری» و بعضی گفته‌اند علم، معرفت خاطر است و تمیزکردن میان الهام ملکی و الهام شیطانی «تحلیل روانی». و بعضی گفته‌اند طلب علم وقت است که صوفی به سر وقت باشد «این امر اختصاص به صوفیه دارد پس علم اخص است».

ابوطالب مکی که صاحب قوت القلوب است می‌گوید: طلب علم فرایض پنجگانه است که بنیاد مسلمانی بر آنست «شهادتین یا ولایت، صلوه، زکوه، صوم، حج»... شیخ رضی الله «ابوالنجیب سهروردی» گفت: علم امر و نهی است که بر جمله مسلمانان واجب است که هر آنچه ایشان را بدان فرموده‌اند ازکردنیها، علم آن بدانند و در عمل آورند. و ابوعلی جرجانی گفته است: طلب استقامت کنیدکه نفس طالب کرامت است و حق تعالی طالب استقامت که جمله علوم را از آن تولد می‌کند چون علم حال و علم مقام و علم قیام و علم خواطر و علم یقین و علم اخلاص و علم نفس و معرفت آن... و علم مراتب و علم محاسبت و علم حقایق توکل و علم رضا و علم گناههای مقام رضا و علم زهد و حدود آن و علم معرفت زهد در زهد و علم محبت... و در صحو و سکر «علم مقامات»... و بباید دانست که این علوم، معلوم علمای آخرت و مشایخ صوفیه است و علمای دنیا و رخصت جویان از این علوم محرومند و سپس علم لدنی و حضوری را حقیقت شمرده می‌گوید «بلکه در دلهای

شما پنهان است با بیل مجاهدت و ریاضت کل کدورات و تشویشات و حبّ جاه و نعمت و رفعت و حشمت از زمین اندرون دورکنید و خود را باخلاق صدیقان و روحانیون مؤدب و مهذب کنید تا چشمه علوم لدنی که از عین‌الحیات حضرت احدیّت در نهاد شما پنهان است بر وجود شما زائیده شود و آن حکمتها از اندرون بر بیرون سرایت کند و اصل این علم تقوی و پرهیزکاری است «۲۵». عزّالدّین کاشانی بحث مفصلی درباره علم و معرفت دارد که همان نوشته‌های سهروردی است بعلاوه توضیحات و اضافات محققانه‌ای ارائه فرموده که بسیار حائز اهمیت است«۲۶».

در طبقات الصوفیه دربارهٔ آمده است که «شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری»... گفت که علوم انواعند اول علم توحید است، دیگر علم فقه و دین است، سه دیگر علم وعظ، چهارم علم تعبیر، پنجم علم طب، ششم علم نجوم، هفتم علم کلام، هشتم علم معاش، نهم علم حکمت، دهم علم حقیقت. اما علم توحید حیات است و علم فقه داروست، و علم عظت «وعظ»غذاست، و علم تعبیر ظن است، و علم طب حیلت است و علم نجوم تجربت است، و علم کلام هلاک است و علم معاش شغل عامه خلق است و علم حکمت آئینه است و علم حقیقت یافت وجود است «۲۷». این طبقه‌بندی علوم مبتنی بر مفید بودن آن در عمل است.

صاحب طبقات در جای دیگر حقیقت را علم راه می‌داند و یافت را معرفت و می‌گوید: «شیخ الاسلام گفت علم چیست؟ دانستن هستی او- یافت او چون بود که تو خود در شناخت عاجزی؟ یافت آن بود که او ترا بود، و آن چون بود؟ آن داند که دارد» سپس صاحب طبقات می‌گوید: یافت چیست وجود است که رهی «خاک راه — غلام و بنده» بود را بسترد و بخود او را قیام کند، از یافت اللّه نور ایمان آید، نه بنور ایمان الله یافته آید... حلاج گفت: به نور ایمان اللّه جستن چنانست که به نور ستاره خورشید جستن... یافت چه بود، یافت آنست که ترا می‌یابد نه تو او را... او را از ضد او بتوان شناخت از توحید یافتم شرک، شرک بشناختن توحید است، بضد توان شناخت... توحید نه تلقینی که یافتنی است... از خود برستن یافت او بود. نشان از یافت هم یافت است، نشان از او، هم اوست، دلیل بر او، هم اوست، آنجا که هست فراختر است از دریا و از آسمان و زمین... ابوبکر وراق گفت: یافت در ذل نفس تو است «۲۸».

آنچه ازگفتار فوق معلوم شد اینست: اولاً عرفا در طبقه‌بندی علوم جنبه مفید بودن آن را در عمل و سوک، ملاک قرار داده، فرموده‌اند، **«العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان»** «۲۹» که نظر معتقدان باصالت عمل «پراگماتیسم» هم بآن شباهت دارد. ثانیاً دریافت مستقیم که علم حضوری و لدنی و مبتنی بر الهام و وحی و اشراق است تنها علم حقیقت وکنه و بود هستی را مشخص می‌کند و آن افاضه‌ای است. و تجربیّات علمی و استدلال عقلی قادر به درک حقیقت مطلق نمی‌باشد. و این نظر با نظریات اصالت تصور «اید آلیسم» نزدیک است ولی عین آن نیست چه پیروان اصالت تصور تنها ایده و تصور را حقیقت می دانند و در خارج حقیقی معتقد نیستند ولی عرفا واقعیتهای عالم خارج را نه کل حقیقت بلکه صورت نازله آن می‌دانند پس با واقع و خارج» کاملاً قبول نداشته می‌گویند: حقیقت صورت کلی و نوعی عالم می‌باشد، و آنچه بنام واقعیات خارجی گفته می‌شود چون فانی و متضاد است نمی‌تواند موضوع علم قرارگیرد زیرا علم مطابقت ذهن است با حق ثابت باقی نه فانی و ناپایدار. آنان معتقدند علوم و فلسفهٔ قادر به درک حقایق کلی و بود نمی‌باشند «چنانکه بعدها کانت هم فلسفه بود و نبود خود را بر آن بنا کرد» و درک آن حقایق جز با یافت درونی حاصل نشود و آن نتیجهٔ از خود رستن و ذل نفس از سوی مخلوق و عنایت و لطف خالق است که نور باطن با نور وجهک الباقی متصل شده و اشراق و الهام و وحی حاصل می‌گردد و عین الیقین رخ می‌نماید. پس علم، عینیت وجه باقی در نزد روح باقی است نه ذهنیت که صور فانی در ذهن فانی نقش بندد. مسئله سوم اینکه در بازگشت از وحدت به

کثرت و از واجب به ممکن که سیر نزولی علم است قانون ضدکه مربوط به عالم کثرت است حاکم می‌باشد. پس روش عرفا شهود باطن در عالم وحدت است که مانند برهان لمّی از واجب، ممکن نتیجه می‌شود و در عالم امکان قانون ضد و تغییر و تبدیل را حاکم می‌دانند. و اما حدود علم و معرفت را خوب است از این بیان قشیری استنباط کنیم که می‌گوید: «... پس مردمان از علما و فقها و غیر آن، قسمت علم را بخداوند معرفت خواندند و مشایخ این طایفه«صوفیه» صحت حال را بخداوند معرفت خواندند، و از آن بود که معرفت را فاضلتراز علم خواندندکه صحت حال به صحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد یعنی عارف نباشدکه بحق عالم نباشد اما عالم بود که عارف بحق نبود» معتزله می‌گویند معرفت حق عقلیست و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد و باطلست... و بنزدیک اهل سنت و جماعت صحت عقل و رویت مشیت خداوند نیست... پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده کسب خلق را اندر آن سبیل نیست و بجز انعام و الطاف وی مر بنده وی را دلیل نیست و آن از فتوح قلوبست و از خز این غیوب... اثبات سبب مر عارفان را اندر معرفت نار باشد و التفات بغیر معروف، شرک«۳۰».

هجویری نظریات عرفا را درباره معرفت بیان داشته از جمله می‌نویسد: «عبدالله مبارک می‌گوید: معرفت آن بود که از هیچ چیزت عجب نیاید» ذوالنون مصری می‌گوید: «حقیقت معرفت اطلاع خلق است بر اسرار، بدانچه لطایف انوار معرفت بدان پیوندد. شبلی گوید: «حقیقت معرفت عجز از معرفت چیزی است «۳۱» در جای دیگر می‌گوید: علم الیقین علم مقامات دنیاست باحکام اوامر و از عین الیقین علم بحال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا و از حق الیقین علم بکشف و رویت اندر بهشت وکیفیت اهل آن بمعاینه. پس علم الیقین درجه علماست بحکم استقامتشان بر احکام امور، و عین الیقین مقام عارفان بحکم استعدادشان مر مرگ را و حق الیقین فنا گاه دوستان بحکم اعراضشان ازکل موجودات. پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بمؤانست و حق الیقین به مشاهدت بود و این یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص «۳۲»...

عزالدین کاشانی که مبحث علم و معرفت را محققانه بیان نموده در بحث علم الیقین می‌گوید: «یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف و ستار بشریّت بشهادت و جد و ذوق نه بدلالت عقل و نقل و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید آنرا نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آرا نور یقین خوانند... آفتاب را مثال حقیقت حقایق دان. و نور او را تابنده از ورای حجاب نور ایمان و مکشوف از حجاب نور یقین. پس نور ایمان پیوسته ثابت باشد و نور یقین گاهگاه لامع و لایح... و یقین را سه وجه است اول علم الیقین، ومثالش آنست که باستدلال از مشاهده شعاع و ادراک حرارت در وجود آفتاب بی‌گمان بود سوم حق‌الیقین و مثالش آنست که شئ به تلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب در وجود او بی‌گمان. پس در علم‌الیقین معلوم و مبین شود ودر عین الیقین مشاهد و معاین و در حق الیقین رسم دوئی از شاهد و مشاهد و معاین و معاین برخیزد. بیننده دیده شود و دیدهٔ بیننده، و این معنی از حال بقای ترکیب، کاملان و واصلان را جز بر سبیل ندور «نادر» و اتفاق لمحه‌ای دست ندهد «۳۳».

پس علم تا به حق الیقین که یافت است نرسد مقامی ندارد و لذا شیخ احمد می‌فرماید: نهایت او در ساحت علم کی گنجد و در صحرای وهم کی آید؟ و بعد می‌گوید: «علم را راه تا بساحل بیش نیست» و این از آن روست که عالم خیال که به علم مربوط است برتر از صحرای وهم است ولی کمال معرفت نیست چه آن هم تا ساحل معرفت «علم الیقین» جلو می‌رود زیرا:

به کنه ذاتش خرد برد پی   اگر رسد خس به قعر دریا

و سپس شیخ می‌گوید: «اما چون علم غرقه شود یقین گمان گردد». پس وقتی علم وارد دریای معرفت شود همه یقینهایش به گمان بدل می‌شود زیرا می‌فهمد از دریای حقیقت تنها اسمی و نشانی شنیده ولی موجی و خطری ندیده پس نحو را کنار زده خود را به آغوش دریا می‌سپارد و محو می‌شود تا گوهری از حقیقت یابد. البته گمان دو مرحله دارد مرحه اول از جهل خیزد و قبل از علم است و مرحله دوم همان اشراقات پس از علم است که باصطلاح بوعلی سینا عقل قدسی است قرآن کریم به هر دو مورد توجه نموده درباره ظن مذموم که از جهل خیزد و قبل از علم است می‌فرماید: **«وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ»** «انعام آیه ۱۱۶»یعنی: و اگر از بیشترکسانی که در زمین می‌باشند پیروی کنی تو را از راه خدا گمراه می‌کنند آنان جز ازگمان پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند. در آیه ۱۴۸ همین سوره می‌فرماید: **«هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ»** یعنی: بگو آیا نزد شما دانشی هست که آن را برای ما آشکارکنید شما جز ازگمان پیروی نمی‌کنید و جز دروغ نمی‌گویید. در سوره یونس آیه ۳۶ هم می‌فرماید: **«وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»** یعنی: و بیشترشان جز ازگمان پیروی نمی‌کنندگمان به هیچ وجه از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند. در آیه ۱۵۴ آل عمران گمانهای این جاهلان را غیر حقیقت است از نوع گمانهای جاهلیت می‌داند و می‌فرماید: **«يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ»** نظیر این نوع گمانهای ناپسند در دهها آیهٔ دیگر آمده. حال اگر از این گمانها بگذریم و به علم الیقین هم برسیم که به وجود حق و حقیقت از طریق علم یقین حاصل کنیم، هنوز در این مقام امکان انکار وجود حق و حقیقت از طریق علم یقین حاصل کنیم، هنوز در این مقام امکان انکار وجود دارد چنانکه در قرآن مجید آمده است: **«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»** نمل آیه ۱۴ یعنی منکر شدند بدان در حالیکه نفسهایشان بدان یقین داشت. حال اگر از این مقام بگذریم می‌بینیم که باید نسبت به آموخته‌ها و علم الیقین هم شک کنیم و آنرا گمانی بیش ندانیم اینگونه ظن وگمان نوید بخش ملاقات حق و بلکه نور بخش دل و اطمینان بخش جان بوده و ما را در جهت عین الیقین مدد می‌کند. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: **«الذیناالَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»** بقره آیه ۴۶ یعنی آنانی که گمان می‌کنندکه محققاً ایشان به ملاقات پروردگارشان نائل می‌شوند و بطور قطع و یقین بسوی او بازگشت می‌کنند و یا می‌فرماید: **«إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهْ»** «الحاقه آیه ۲۰» من یقین داشتم که به حساب خود می‌رسم، و همانطورکه در متن سوانح ملاحظه شد نظر شیخ مبتنی بر این نوع گمان است که به این آیه و آیات مشابه که همان گمان ممدوح بود که موجب خروج از علم الیقین به عین الیقین است می‌توان استنادکرد و چون آیه با انّ تأکیدی ذکر شده پس این گمان بمعنی قطعیت در دریافت می‌باشد و نشان می‌دهدکه این گمان موجب اشراف روح به حقیقت «عین الیقین» و مشاهده است، آنچنان بر شخص ثابت و معلوم و مشخص بوده و چنان طمأنینه و آرامشی می‌دهدکه حضرت ابراهیم ﷺ برای وصول به یقین که عین الیقین باشد از خداوند تقاضا می‌کند و می‌گوید: بار پروردگارا بمن نشان بده که چگونه مرده را زنده می‌کنی؟ خدا گفت آیا ایمان نداری؟ ابراهیم ﷺ عرض کرد بلی. ایمان و یقین دارم ولی می‌خواهم دلم «با رویت و مشاهده حقیقت» آرامش یابد. علت اینکه حضرت موسی ﷺ هم از خدا تقاضا کرد و عرض کرد «رب ارنی» یعنی خدایا خود را نشان بده همین درخواست بود ولی فرق در آن بود که حضرت ابراهیم ﷺ حقایق فعل حق و چگونگی حقیقت عالم را جویا شد ولی حضرت موسی ﷺ ذات حق را می‌خواست مشاهده کندکه لازمه آن نفی بشریت است که با دید روح و دل شهود حاصل است نه با دید چشم بشری. بهر حال شیخ ظن دوم اطمینان را از یقین بالاتر می داند. نقل است که در مجلس وعظ از شیخ احمد پرسیدند علی ﷺ فرمود: **«لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً»** «۳۴» یعنی: اگر پرده را برگیرند

یقین من زیاده نگردد. و حال آنکه حضرت ابراهیم علیه‌السلام گفت: **«ارنی کیف تحی الموتی قال او لم تؤمن؟ قال بلی ولکن لیطمئن قلبی»** شیخ جواب داد با یقین ممکن است جحد یا انکارکرد «آیه آن در سطور بالا ذکر شد» ولیکن با طمأنینه نمی‌توان چنین کرد.

البته جواب شیخ از تقیه بوده زیرا شیخ سلسلهٔ اجازهٔ خود را به علی علیه‌السلام می‌رساند و می‌دانم کلمه ولی از اسماء اللّه است و خدا خود را ولی مؤمنان دانسته نه نبی مؤمنان و خدای تعالی ولی هست نبی نیست و باطن نبوت ولایت است و نبوت ظهور ولایت در محدودهٔ معین و قالب مشخص است که بصورت شریعت ازگفتار و کردار و احوال نبی ظاهر می‌شود و لذا با آمدن نبی بعدی امکان نسخ بعضی از احکام وجود دارد جز خاتم النبیین که همه ظهور ولایت رسول خدا در جامعیت اسلام ظهور یافت و ولی مکتوم و مکمون در بطن نبوت انبیاء که مقام علویت علیه‌السلام باشد با فرمان بلغ الهی با حدیث **«من کنت مولاه فهذا علی مولاه»** در غدیر خم از مرحله ختفا بمرحله ظهور رسید ولی با وجود آنکه پیامبر اکرم ۲۳ سال زحمت کشید تا چشم مردم را آمادهٔ دیدن حقیقت ولی نماید ولی همچنانکه جز یعقوب و زلیخا هیچکس یوسف را نشناخت و جز علی کسی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله را نشناخت و جز محمدکسی علی علیه‌السلام را نشناخت. از اینرو پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به علی علیه‌السلام فرمودند **«ما عرفك الا اللّه و انا، و ما عرفتنی الا اللّه و انت و ما عرف اللّه الا انا و انت»** یعنی: جز خدا و من کسی ترا نشناخت و جز خدا و توکسی مرا نشناخت و جز من و توکسی خدا را نشناخت. منظور اینست که بین ما و خدا واسطه‌ای از مخلوقات نیست بلکه ما اولین مخلوقات و خلایق و عین حقایقیم «۳۵». پس در درجه اول تنها خدا و رسول خدا علیه‌السلام و در مرتبه نازله کسانی از اصحاب صفه چون سلمان و اباذر و مقدادکه شیعیان علی علیه‌السلام بودند بعلّت خلوص و رفع حجاب علی را شناختند بعلاوه حدیثی است که می‌فرماید: **«علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل» و «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»** یعنی علمای امت من از پیامبران بنی اسرائیل برترند «۳۶».

یا علمای امت من مانند انبیاء بنی اسرائیل هستند. پس علمائی که بمرحله علم حقیقی که همان علم حضوری و لدنی و شهودی است «که بر سیرهٔ انبیاء بوده» برسند از انبیاء بنی‌اسرائیل برترند، چه رسد بمقام ولایت که متصرف است در عالم و باید علمش محیط باشد بر عالم و بخصوص که پیغمبر خدا فرمود: **«انا مدینه العلم و علی بابها»** من شهر علمم و علی در آنست «۳۷». و بعلاوه علی علیه‌السلام در روز بیستم ماه رمضان سال ۴۰ هجری وقتی که پس از ضرب شمشیر آثار مرگ بر چهره شان ظاهر شده بود لازم دانست حقیقت ازل و ابد را بر ملا کندک غرض از آمدن همه انبیاء ظهور آن حضرت و سر اعظم همان معرفت حضرت بنورانیت است لذا ابتدا فرمود: **«سلونی قبل ان تفقدونی»** یعنی بپرسید قبل از اینکه مرا از دست بدهید. پس از سؤالاتی چند صعصعه بن صوحان عرض کرد: مرا خبر دهید شما افضل هستید یا آدم؟ حضرت فرمودند: قبیح است که مرد خود را تعریف و تزکیه نماید ولیکن از باب: **«و اما بنعمة ربك فحدث»** یعنی نعمتهای خدا داده بخود را بیان کن. می گویم: من از آدم افضل هستم. عرض کرد به چه دلیل؟ حضرت فرمود: خدای تعالی آدم را همه نعمت داد و تنها از خوردن گندم او را منع کرد و او را از آن شجرهٔ منهیه خورد ولی مرا از خوردن گندم منع ننمود و من بمیل واراده خود چون دنیا را قابل توجه نمی‌دانستم ازگندم گذر کردم... عرض کرد شما افضل هستید یا نوح؟ جواب فرمود: من افضل از نوح هستم عرض کرد چرا؟ حضرت فرمود: نوح قوم خود را نفرین کرد ولی من بعد از خاتم الانبیاء با آن همه صدمات که از این امت دیدم نفرین نکردم... پرسید شا افضل هستید یا ابراهیم؟ فرمود: من. پرسید چرا؟ جواب فرمود: ابراهیم عرض کرد: «رب ارنی ارنی کیف تحی الموتی قال او لم تؤمن؟ قال بلی ولکن لیطمئن قلبی» معنی آیه قبلاً ذکر شده ولی ایمان من به جائی رسیدکه گفتم: «لوکشف الغطاء ما

ازددت یقیناً» کنایه از اینکه علو درجه شخص بمقام یقین او می‌باشدکه واجد مقام حق الیقین می‌باشد «سپس فرمود من از موسی و عیسی علیهما السلام برترم با دلیل» «۳۸».

پس از آن یقینی که که در سوره نمل آیه ۱۴ بدان اشاره شدکه: **«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»** یعنی منکر شدند بدان و نفسهایشان بدان یقینی داشتند انکار عنادی و مربوط به علم الیقین است که بظاهر حکم می‌کند و مبتنی بر عقل جزئی است و اطمینان قلبی حضرت ابراهیم از مقوله عین الیقین بوده و بیان حضرت علی علیه السلام: **«لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً»** مرحلهٔ حق الیقین است و علی علیه السلام در معرفت از ابراهیم برتر و بالاتر بوده و لذا گفتار غزالی بوجهی مبتنی بر تقیه است. و مسلماً این مطلب با جوابی که مولانا به شمس تبریزی داد در باب اینکه چگونه حضرت رسول فرمود: **«ما عرفناک حق معرفتك»** و بایزیدگفت: **«سبحانی ما اعظم شأنی»** فرق دارد چه مقام بایزید محو بود و مقام رسول خدا صحو بعد از محوکه مقام برتر است و شیخ در فصلهای بعدی آنرا بیان داشته است. افلاکی هم از قول مولانا میگوید: بایزید چون بحق رسید خود را پردید و بیشتر نظر نکرد. اما مصطفی هر روز بیشتر می‌دید و بیشتر می‌رفت انوارعظمت و قدرت و حکمت حق را زیاده می‌دید «۳۹».

سپس شیخ حدیث: **«انا عند ظن عبدی بی فلیظن بی ما یشاء»** یعنی من در نزدگمان بنده‌ام پس هر چه می‌خواهید بمن گمان ببرید» را بعنوان دلیل بر ادعای خویش آورده و معتقد است که تنها گمان است که می‌تواند در دریای غیب به غواصی بپردازد. و چون علم غرق شدن و یقینی که نتیجه آن است به شک مبدل شد از محو شدن علم و حصول شک، ظن متواری برآید تا طمأنینه ایجادکند. در داستان موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام حضرتموسی علیه السلام در مرحله علم استو سوراخ کردن کشتی و پسر راکشتن و دیوار ساختن را خلاف علم که ناظر بقضایای معلومه است می‌داند ولی حضرت خضرکه بمرحله ظن الهی رسیده یا قل قدسیه خویش، حقایق بی‌واسطه علم راکه زمان و مکان آنرا مقید نساخته می‌بیند و یقین موسی علیه السلام را تبدیل به شک می‌کند تا در جستجوی گمان بعد از یقین برآید «۴۰».

متن:

«۶» ملامت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درون او بیرون می‌نگرد یا از بیرون متنفسّی دارد یا متعلقّی، منقطع شود- چنانکه غنیمت او از درون می‌بود هزیمتش هم آنجا بود. اعوذ بک منک. شبع و جوعش از آنجا بود- اجوع یوماً و اشبع یوماً. بیرون‌کاری ندارد.

شرح:چنانکه در شرح اول همین فصل ذکر شد ملامت خلق چون سبب انقطاع از غیر و نفی دلبستگی است یکی از وسائل است که سالک را در طی کمال کمک می‌کند. و چنانکه ذکر شد جلابی درکشف المحجوب ملامت را بر سه وجه دانسته و شیخ هم ملامت را سه روی دانسته که سه وجه‌کشف المحجوب در وجه اول ملامت‌که شیخ آورده‌گنجانیده می‌شود یعنی ملامت آن روی که در خلق دارد خود شامل آن سه وجهی است که هجویری ذکرکرده است، اکنون شیخ ارزش ملامت را بیان‌کرده می‌گوید: ملامت خلق از آنجهت مفید است که حتی اگر یک سر موئی سالک به بیرون از خود توجه دارد یا از عالم خارج در او دیده می‌شود و تغذیه فکری و روحی و ریاضتی از خود توجه دارد یا تعلقی بعالم خارج دارد از او قطع شود، و همچنانکه از درون خود غنیمتی و سودی عاید او می‌شودگریزگاهش هم باید از درون باشد یعنی از خواطر و بستگی‌های درون هم آزاد شودگریزگاهش هم باید از درون باشد یعنی از خواطر و بستگی‌های درون هم آزاد شود وملامت نفس لوامه را در همه مراتب پذیرا گردد از اینروست‌که فرمود **«اعوذ بك منك»** یعنی از تو به تو پناه می‌برم. پس باید سیری وگرسنگیش از درون خود بود نه از بیرون. اینست‌که می‌فرماید: **«اجوع یوماً و اشبع یوماً»** یعنی روزی گرسنه

می‌شوم و روزی هم سیر. گرسنگی نیاز عاشق به معشوق است و سیری رضای عاشق و بی‌نیازی از ما سوی اللّه است. حدیث اول درکشف الاسرار بدین صورت آمده: «**اعوذ بعفوك من عقابك و برجائك من سخطك و اعوذ بك منك**» «۴۱» یعنی: خدایا از عقابت به‌گذشتت و از خشمت به امیدواری بتو و از تو بتو پناه می‌برم. حدیث دوم: «**اجوع یوماً و اشبع یوماً**» «۴۲» را خود شیخ در بوارق الالماع آورده است «۴۳». عراقی نیز در لعمات حدیث اول را بدینصورت آورده است: عراقی نیز در لمعات حدیث اول را بدینصورت آورده است: «تجلی دو نوع است تجلی ذات و تجلی اسماء و صفات می‌تواندکه تجلی قهری را به تجلی ذات را دفع نتواندکرد اما در تجلی اسماء و صفات می‌تواندکه تجلی قهری را به تجلی لطفی دفع کند، در هر چه نامشروع باشد نشان قهر و جلال بیند در هر چه مرضی بود نشان لطف و جمال می‌گوید: «**اعوذ برضاك من سخطك**» و در تجلی ذات: «**اعوذ بك منك**» گوید «۴۴».

شیخ روزبهان در شرح شطحیات در این باره می‌گوید: ندیدی‌که ناقه‌اش مهد «**سبحان الذی اسری**» «۴۵» در بطحاء مکه مفتاح کنوز گنجور ممالک عالم چون آورد؟ گفت سلیمان قهرمان ولایت عشق تو بود، خزانه ملک آفاق تراست.

خواجهٔ عاشقان رایت «**الفقر فخری**» را سر به آسمان قدم افراشته دیدگفت ای پیک نامه اسرار وای مسافر عالم انوار «**دنی فتدلّی» لا یارب! ولکنی اجوع یوماً و اشبع یوماً**» «۴۷».

متن:

این‌کوی ملامت است و میدان هلاک	**وین راه مقامران بازنده پاک**
مردی باید قلندری دامن چاک	**تا بر گذرد عیاروار و ناباک**

به طمع کار از اغیار برگردد و روی درکار آورد و باک ندارد تا درست آید.

توضیح: این رباعی را نجم الدین رازی در مرصادالعباد ص ۵۵ آورده است.

شرح: اینجا کوی ملامت و سرزنش و میدان هلاکت است. این راهی است‌که باید مغز و جان را در قمار عشق باخت و پاکباز شد چه رسد به ملامت خلق. در این راه باید چون سرور آزادگان پاک باخته بود باید مردی قدم در این راه نهدکه قلندر یعنی اهل ترک و تجرید و پاک باخته و بی‌اعتنا به لذات بشری بلکه بی‌اعتنا به لذات مقام و موقعیت باشد و باید مردی باشد دامن چاک یعنی دل کنده و بی‌اعتنا به قبول و مدح مردم و چون عیاران بدون ترس از این وادی بگذرد. و در جهت طمعی‌که بهدف خویش داردکه وصول به عشق مطلق است از اغیار ولو عاشق و معشوق بگذرد و بکار دل و عشق بپردازد، و از ملامت خلق و آزار و سرزنش و بدگوئی هیچکسی ترسی بخود راه ندهد.

«و اما فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی آنست‌که قلندر، تفرید و تجرید بکمال دارد و در تخریب عادات کوشد و ملامتی درکتم عبادات‌کوشد و صوفی دل او اصلاً بخلق مشغول نشود «۴۸».

عزالدین کاشانی درباره قلندران میگوید: «به تعمیر و تخریب نظر خلق مبالاتی زیادت ننماید و سرمایه حال ایشان جز نزاع ماجرا نباشد ولی ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد و اکثار نوافل و طاعات از ایشان نیاید و جز به ادای فرایض مواظبت نکنند و جمع و استکثار را اسباب دنیوی بدیشان منسوب نبود و این طایفه از جهت ترک ریا با ملامتیه مشابهت دارند «۴۹».

شیخ عطار حال قلندری و وارستگی و پاکبازی را بسیار عالی بیان کرده‌که می‌فرماید:

عزم آن دارم که امشب نیم مست | پای کوبان کوزهٔ دردی بدست
سر ببازار قلندر بر نهم | پس بیک ساعت ببازم هرچه هست
تا کی از تزویر باشم رهنمای | تا کی از پندار باشم خود پرست

عیار: صاحب قابوسنامه درباره عیار چنین می‌نویسد: «بدانکه جوانمردی عیار آن بود که او را از آن چندگونه هنر بود یکی آنکه دلیر و مردانه و شکیبا بود به هرکاری صادق الوعد و پاک عورت و پاکدل بود و زیان کسی بسود خویش نخواهد و زیان خود از بهر سود دوستان روا دارد و زبونگر نباشد و به اسیران دست دراز نکند و بیچارگان را یاری دهد و بد را از مظلومان دفع کند و همچنانکه راست گوید راست شنود و انصاف از خود بدهد و بر آن سفره که نان و نمک خورده باشد بدی نکند و از ریا ننگ دارد «۵۰»

وکلاً عیاری با فتوت و ملامت و قلندری، در اخلاص عمل شباهت دارد چنانکه در بحث‌های بخش اول «جلد اول» گفته شد.

متن:

بل تا بدرند پوستینم همه پاک | از بهر تو ای یار عیار چالاک
در عشق یگانه باش و ازخلق چه باک | معشوق ترا او بر سر عالم خاک

توضیح: این رباعی را نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد صفحه ۴۸ و عین القضاه در نامه‌ها ج ۲ صفحه ۱۴۳ ذکر کرده.

شرح: «بل» مخفف بهل است یعنی بگذار. و شیخ در موارد دیگر نیز آورده است و «پوستین دریدن»: کنایه از غیبت و تهمت و افتراء و عیب‌جوئی و سخن چینی و سرزنش و ملامت است که شیوهٔ افراد جاهل و بی‌فرهنگ و عنود و بی‌ایمان و مغروران به الفاظ علمی است، بهرحال شیوه فرومایگان است ولی در نزد عرفا افشای راز است. شیخ می‌گوید: بگذار تا بخاطر تو ای یاری که به سرعت دل بیغما می‌بری، راز عشقم فاش شود و مردم زبان به ملامت گشایند. باید در عشق یگانه بود و از خلق نهراسید چون آنچه اصل است رضای معشوق و وصال بدوست، و برای این وصول که ترا حاصل آید بایدکه بر سر عالم خاک ریزی و انرا بی‌ارزش دانسته در حکم مرده‌ای بدانی. بقول مولوی در دفتر پنجم «ص ۵۱۲ میرخانی»

می چه باشد یا جماع و یا سماع | تا تو جوئی زان نشاط و انتفاع
آفتاب از ذره کی شد وامخواه | زهره‌ای ازصخره کی شد جامخواه
جان بی‌کیفی شده محبوس کیف | آفتابی حبس عقده اینت حیف

دسته دوم از ملامترگان، صاحبان عقول جزئیه هستندکه خود را دربند قضایای منطقی که ساخته‌اند محبوس کرده و ارزش همه چیز را درچهار چوب از پیش ساخته تعیین می‌کند چنانکه مولوی در دفتر چهارم «ص ۳۶۱» می‌گوید:

عقل جزیی عشق را کافر بود | ور نماید که صاحب سر بود
خرده کاریهای علم هندسه | یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنییستش | ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخور است | که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استفای حیوان چند روز | نام آن کردند آن گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش | صاحب دل داند آنرا با دلش

پس بنابر نظر مولانا علت اینکه بعضی از علما و فلاسفه و متکلمین مخالف صوفیان و عارفان بوده‌اند نگرش آنها از دیدگاه عقل جزئی بوده یا در محدوده تعصب و غرور محبوس بوده‌اند. آنانی که بکمالات علمی واصل شدند عارفان باللّه را ستوده‌اند و خود هم در این وادی به سیر و سلوک پرداخته‌اند زیرا این راه علی و حسین و سایر ائمه علیهم السلام است که هرکس نمی‌تواند در راه آنان گام نهد.

دسته سوم از ملامتگران: ناپختگان از صوفیه‌اند چه هرکسی در هر مقامی که باشد سخن آن مقام را درک می‌کند و حال آن مقام را دارد مانندکودکی که هنوز لذات بلوغ را درنیافته چنانکه آنکه در مقام طلب است از عشق درکی ندارد. شاید طالبی بوی عشق را بشنود اما حقیقت عشق را نمی‌فهمد آنکه در مقام کثرت است وحدت را درک نمی‌کند ولی کسی که همه مراحل ومقامات را پیموده به مقامات دون خویش احاطه واشراف دارد. واز همین رو حتی جبرئیل عقل فعال هم نتوانست رسول خدا صلی الله علیه و آله به اوج معراج برد و حضرت بر براق عشق نشست. لذا کسی که در مقام بالاتر است اسرار آن مقام را برکسانی که پائین‌ترند بر ملا نمی‌کند واگر به سیمرغ حقیقت رسید فقط او را به اشارت نشان می‌دهد. و از اینرو در قرآن کریم آمده است مشابهات قرآن را جز راسخون در علم کسی نمی‌فهمد زیرا اسرار قرآن و خلقت در آن نهفته است و صاحبان سرّ را قدرت درک حاصل است، لذا حافظ فرماید:

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بیخبر بمیرد در عین خود پرستی

منصور حلاج و عین القضاه هم جرمشان بر ملا کردن راز بود برای آنانی که در مقام پائین‌تر است.

گفت آن یارکزو گشت سر دار بلند جرمش آن بودکه اسرار هویدا می‌کرد

شیخ آنچنان در عشق غرق گردیده و حدیث عقل را فراموش کرده که می‌گوید: «بگذار تا راز عشقم بر ملا شود» گویا شهادت سرور شهیدان و سپس حلاج را فراموش کرده است، ولی اگر نفوذ بسیار وی در نزد شاه سلجوقی و رجال عصر و خلیفه عباسی و حفظ الهی نبود مسلماً بسرنوشت شاگرد پامبازش عین القضاه مبتلا می‌شد وکالبدش نیز در آتش می‌سوخت زیرا نماز عشق جز با خون، وضو ندارد...

متن:

«۷» پس یک بار دیگر سلطنت غیرت معشوق بتابد. ملامت بانگ بر سلامت زند. رویش از خو بگرداند. در حق خود ملامتی گردد. ربنا ظلمنا اینجا روی نماید.

شرح: شیخ در بالا غیرت عاشق را برشمرد وگفت عاشق باید با تیغ غیرت هر چه از غیر معشوق است براندازد و ملامت خلق را بجان بخرد.

در عشق یگانه‌باش و از خلق چه باک معشوق ترا و بر سر عالم خاک

شیخ در اینجا مقام بالاتر راکه دیگر از خلق و ماسوی خبری نیست مطرح نموده میفرماید: پس این بار معشوق بر سر غیرت آمده و با تیغ غیرت بجان عاشق میافتد تا سلامت عاشق را به خراب آباد فنا برساند، و لذا شمشیر ملامت بخود را بدست عاشق بیچاره می‌دهدکه خود را از این وجود عاشقانهٔ که «جمال یار از آن مستغنی است» پاک کند. لذا بزبان حال می‌گوید: **«رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»** اعراف آیه ۲۳ یعنی: آن دو تن آدم و حوّا گفتند پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما نبخشائی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود. که در اینجا این دو عاشق خود را ملامت می‌کنند. و اینکه می‌بینیم انبیاء و اولیاء در دعا و مناجات ناله کرده و خود را سرزنش می‌کنند این مقام است که علاوه بر

نفی ما سوی اللّه و ملامت خلق بجائی رسیده‌اندکه خود را نفی کرده و عشق خویش را شایسته معشوق نمی‌دانند. و چه خوش سروده است حافظ:

گر عارف حق بینی چشم از همه بر هم زن   چون دل بیکی دادی آتش به دو عالم زن

«۸» پس یک بار دیگر غیرت عشق بتابد و رویش از معشوق بگرداند، زیرا که به طمع معشوق از خود برخاسته است. داع بر طمع او نهد- نه خلق و نه خود و نه معشوق. تجرید بکمال بر تفرید عشق تابد. توحید او را و از خود هم توحید را بود. در او غیری را گنجایش نبود. مادام‌که با او بود، قیام او بدو بود وقوت او هم از او بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود چون بیگانگان.

شرح: پس از نفی خلق و فنای عاشق این بار زمان نفی معشوق و فنای معشوق در عشق است پس عشق شمشیر غیرت برکشد و هر چه غیر از خود عشق است حتی معشوق را کنار زند و تمام توجه را بخود عشق معطوف گرداند. زیرا تا حال عاشق بخاطر طمع به وصال معشوق همه چیز حتی خود را رها کرده اکنون عشق سر برآورده می‌گوید: اصالت عاشق و معشوق از من است اگر من نبودم معشوق نبود که تو بدان دل بندی پس رویت را از معشوق بمن معطوف دار. زیرا تو نه بخاطر عشق بلکه نه خلق جای دارد نه عاشق و نه معشوق، دیگر در اینجا تفرید یعنی یگانه بودن در عشق و فردگشتن از خلق کافی نیست بکه تجریدکامل لازم است چه تجرید برهنگی از عوارض دنیوی بظاهر و اغراض اخروی «نعمتهای بهشتی» بباطن است. پس چون از سر دنیا و آخرت و عاشق و معشوق هر دوگذشت، بمقام توحید رسید. واصل باین مقام توحید، توحید مر او راست و او خود مظهر توحید بلکه خود توحید است، در او غیری نیست. مادام‌که با او باشد قیامش باوست و بقاء باو... «بقاء باللّه» و قوت و غذای او هم نه نعمتهای اوست بلکه خود اوست، در اینصورت عاشق و معشوق برای او حکم غیر را دارد.

در متن فوق چنداصطلاح مهم عرفانی وجود داردکه عبارتند از تفرید، تجرید، توحید، اما تجرید: در شرح تعرّف آمده که در وضع لغت تجرید را از مجرد و تفرید را از فردگرفته‌اند. مجرد آن‌کس باشدکه برهنه باشد. و فرد آنکس باشدکه یگانه باشد. و می‌گوید: تجرید آن باشدکه ظاهر اوبرهنه باشد از اعراض یعنی چیزی از اعراض دنیا به ملک او در نیاید و باطن او برهنه باشد از اغراض یعنی بر ترک دنیا، از خداوند عوض طلب نکند... ولکن از این برتر مقامی دیگر است و آن انس است‌که چون این هر دو تجرید بجای آورده باشدکه در ظاهر او حالی پدید آید یا در باطن او مقامی پدید آید، به آن مقام آرام‌گیرد، و نفس او را به آن حال سکون افتد تا سرّ به آن وقت و به آن مقام انس‌گیرد و این‌کس وقت پرست و حال پرست و مقام پرست باشد از بهر آنکه چون به آن مقام صحبت‌کرد مجرد نیست هنوز... کمال تجرید آنست‌که سرّ او مجرد گردد از مقامات و احوال به معنی آرامیدن با ایشان و یا درکنارگرفتن ایشان «مقامات و احوال» را یعنی اگر او را حالی جلیل یا مقامی قریب پدید آید در تجرید بآن نیارامد و اعتماد نکند... و جمله این سخن آن است‌که تا بنده با چیزی جز حق تعالی بظاهر یا بباطن صحبت‌کرد این بنده مجرد حق را نیست، و هرکه مجرد حق را نیست، او را از حق هیچ نصیب نیست. **«التفرید، ان یتفرّد عن الاشکال و یتجرّد فی الاحوال و یتوحّد فی الافعال»** و تفرید آنست‌که از اشکال خویش و از احوال خود فردگردیده در افعال وحدت یابد.اشکال امثال و اقران باشد یعنی با هیچ انسان نیارامد چنانکه مجنون را بود، که از محبت لیلی با وحوش و سباع مجالست داشت و از مردمان نفرت‌گرفت... و تفرد در احوال آنست‌که از احوال خویش چنان فرد باشدکه خویشتن را هیچ حال نداند... و اما یگانه بودن در افعال آن باشدکه چندانکه طاقت عبودیّت است درگزارد، اوامر تقصیر نکند، تا همهٔ افعال بجای آرد باز

خویشتن را مفلس ترین خلق داند تا در افعال فرد باشد «۵۱»... بعد از این بیان شارح التعرّف می‌گوید: «...تجرید یادکرد، پس تفرید، از بهر آنکه تا اول بنده از خلق مجرد نگردد حق را فرد نگردد«۵۲»... و پس از آن تجرید آدم را مثال زده می‌گوید: پس تفرید از همه چیزها، با حق فرد ماند همه ساله «همیشه» تنها ماند و هر که را شوق باشد تنها باشد «۵۳».

در مصباح الهدایه همان مطالب شرح تعرّف را باختصار ذکرکرده و سپس می‌گوید: «پس حقیقت تجریدکه ترک توقّع اعراض «عرضها- پاداشها» است لازم حال تفرید است و صورت تجرید لازم حقیقت تجرید است از بهر آنکه داخل است در او اما لازم تفرید نیست «۵۴». برگردیم به سخن شیخ احمد:

متن:

تجرید بکمال بر تفرید عشق تابد. توحید او را و از خود هم توحید را بود. در او غیری را گنجایش نبود. مادام‌که با او بود، قیام او بدو بود وقوت او هم از او بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود چون بیگانگان.

شرح: منظور او این است‌که وقتی از صورت معشوقی هم تجرید حاصل شد یگانگی در عشق حاصل می‌شود، پس تجرید از خلق و عاشق و معشوق موجب تفرید و یگانگی عشق است و توحید هم همین است، و در وحدت دوئی نیست ومفهوم **«لا الا اللّه»** بنظر زاهدان **«لا معبود الا اللّه»** و در مکتب بعضی از عرفا **«لا فاعل الا اللّه»** بنظر عارف کامل که به وحدت وجود رسیده **«لا موجود الا اللّه»** می‌باشد و چون غزالی کلمه عشق را همان حق می‌داند پس **«لا موجود الا العشق المطلق»** در ردیف **«لا موجود الا اللّه»** است و نیز **«لا فاعل الا العشق المطلق و لا عشق الا العشق.»** لازم به تذکر است‌که توحید درجاتی دارد چنانکه صاحب مصباح الهدایه می‌گوید: توحید را مراتب است. اول توحید ایمانی، دوم توحید علمی، سوم توحید حالی، چهارم توحید الهی.

توحید ایمانی: تصدیق بدل و اقرار به زبان است‌که مشترک همه است

توحید علمی: همان علم الیقین به ذات حق و امحاء صفات و افعال در ذات اوست.

توحید حالی: آنست‌که حال توحید وصف لازم ذات موحدّ گردد و جملهٔ ظلمات رسوم وجود او الاّ اندک بقیه‌اش در اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل گردد، و منشأ آن توحید، نور مشاهده است، و منشأ توحید علمی، نور مراقبه.

توحید الهی: آنست‌که حق سبحانه و تعالی در ازل الازال بنفس خود نه بتوحید دیگری همیشه بوحدانیّت و نعت فردانیّت موصوف و منعوت گردد **«کان اللّه ولم یکن معه شیٔ»** یعنی خدا بود و هیچ چیز با او نبود «۵۴»... توحید الهی مستلزم توحید ذاتی و مقامی و افعالی و عبادی است ولی آنچه صوفیه درباره توحید می‌گویند همه مراتب است و بنحو اکمل در خدا توحیدالهی و در خلق توحید حالی و در وجود توحید وجودی است‌که در بالا ذکر شد. لذا شیخ توحید حالی راکه استغراق تام باشد و دوئی در بین نیست، در متن مذکور بشرح زیر مطرح فرموده است:

«در او غیری نبود «توحید ذاتی» مادام‌که با او بود «توحید حالی» قیام او بدو بود «توحید افعالی» و قوت او هم از او بود «توحید عبادی» عاشق و معشوق او را همه غیر بود چون بیگانگان «توحید صفاتی».

«۹» از این مقام علم خبر ندارد و اشارت علم بدو نرسد، چنانکه عبارتش بدو نرسد. اما اشارت معرفت بر او دلالت کندکه معرفت را یک حدّ با خرابی است، نه چون علم که حدود او همه عمارت است. اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خودگردد.

شرح: علم از این مقام که عشق مطلق و وحدت است آگاهی ندارد و حتی اشارتهای دانش بشری نیز نمی‌تواند حقیقت آنرا مشخص سازد همچنانکه عبارتهای علمی هم پی بآن نبرد و بدانجا نرسد. اما معرفت چون از آنسو که بسوی بنده دارد خرابی و ویرانی شخص و محو و فنای اوست و همین محو و فنا موجب دلالت بر وی می‌شود. و مانند علم نیست که همه‌اش آبادانی وجود عالم باشد و شخصیت عالم به آموخته‌ها استوار ماند در اینجا عشق با امواج لطف و قهر و غیرت و ملامت و غیره دریای وجود را متلاطم می‌کند و این امواج چنان کوبنده است که وجود عاشق را هم می‌شکند و او را در ورطه هلاکت و فنا می‌اندازد. اینکه شیخ فرموده از این مقام علم خبر ندارد بدان جهت است که علم بر شیٔ مرکب از جنس و فصل تعلّق می‌گیرد نه بر وجود مطلق یا عشق مطلق یا حضرت احدیّت که بسیط است لذا علم را که با قوانین مسلم یکسان سروکار دارد نه با قاعده وقت که از مشیت خیزد، بدان راه نیست و از آن آگاه نمی‌باشد.

به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

و اما معرفت را بدان راه است، زیرا موضوع معرفت وجود بسیط است و چون عشق مطلق و مقام وحدت بسیط است معرفت بدو تعلق می‌گیرد. لذا گفته نمی‌شود علم اللّه وگفته می‌شود معرفت اللّه. صاحب مصباح الهدایه در تعریف معرفت می‌گوید: «معرفت عبارت است بازشناختن معلوم مجمل در صور تفاصیل... و معرفت الهی را مراتب است: اول آنکه هر اثری که باید از فاعل مطلق داند. دوم آنکه هر اثری که از فاعل مطلق یابد بیقین داند که نتیجه کدام صفت است از صفات او. سوم آنکه مراد حق را در تجلی هر صفتی بشناسد. چهارم آنکه صفت علم الهی را در صورت معرفت خود بازشناسد و خود را از دایره علم و معرفت بل از وجود اخراج کند. چنانکه از جنید رحمة اللّه علیه پرسیدندکه معرفت چیست؟ گفت: **«المعرفة وجود جهلک عند قیام علم»** یعنی معرفت، وجود نادانی تست در نزد پیدائی علم خدا. گفتند: زیاده‌تر برای ما بگو تا روشن شویم، گفت: **«هوالعارف و المعروف»** یعنی: او عارف و معروف است. و سهل بن عبداللّه گفته است: **«المعرفة هی المعرفة بالجهل»** یعنی: معرفت، شناخت نادانی خویش است. و چندانکه مراتب قرب زیادت شود وآثار عظمت الهی ظاهرترگرد علم بجهل بیشتر حاصل شود و معرفت بکثرت زیادت گردد و حیرت بیفزاید: **«رب زدنی تحیراً فیك»** یعنی: بار پروردگارا تحیر مرا درباره خودت افزونترگردان، از نهاد عارف برخیزد و این معنی که تقریرکرده می‌شود همه علم معرفت است نه معرفت. چه معرفت امری وجدانی ست و تقریر ازآن قاصر و علم مقدمه آنست. پس معرفت بی‌علم محال بود و علم بی‌معرفت وبال. و علم معرفت را چند صورت تواند بود: علم معرفت، معرفت علم، علم علم معرفت معرفت، و این صورت اکمل صورت است «۵۵». در هر حال معرفت وقتی ظهور می‌یابدکه اقرار به جهل شود و انسان اذعان کندکه:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

و تا آنجاکه بگوید: **«ما عرفناك حق معرفتك».**

متن:

ای ماه برآمدی و تابان گشتی گرد فلک خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی

شرح: این رباعی را میبدی در تفسیرکشف الاسرار در تفسیر سوره بقره ذیل آیه ۸۹ در شرح نوبت سوم: **«وَلَمَّا جَاءهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ»** یعنی: و چون کتابی که نزد خدا بود بر آنان آمدکه تصدیق کننده آن چیزی بودکه با آنان بود آورده و می‌گوید: آن خزینه اسرار فطرت محمد ﷺ مرسل را مهری بر نهادیم و طمعها از دریافت آن نومیدگردانیدیم: **«و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو»** یا حسین منصورکه شمه‌ای از دور بدید فریاد برآوردکه: **«سراج من نور الغیب بدا و جاوز السراج و سارٍ»** یعنی: چراغی از نور غیب آشکار شد و پنهان گردید و از چراغ تجاوزکرد و در حرکت آمد و به سیر خویش ادامه دادکه اشاره ایست به دو بیتی مذکور. و همین رباعی را در تفسیر آیه: **«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ»** «۵۶» سوره مائده آیه ۶۷ در نوبت سوم باز در شأن رسول خدا می‌آورد «۵۷». ولی خواننده می‌فهمدکه آن ماه غائبی که در غدیر خم ظهوریافت و باز بر خاصان خاصّ حضور و غیاب متناوب و برجاهلان غیب دائم داشت چیزی جز علویّت علی و ولایت او نبود و در سوره انعام نیز در تفسیر آیه: **«و عنده مفاتح الغیب»** سخن حسین منصور و رباعی را که در سوره بقره «فوق الذکر» آورده تکرار می‌کند «۵۸» لذا بنظر می‌رسدکه رباعی از منصور حلاج باشد زیرا میبدی در هر دو مورد بالا عیناً سخن منصور را همراه با رباعی آورده است. عین القضاه هم در نامه‌ها آورده می‌گوید: **«انالحق، و بحانی ما اعظم شأنی»** باز چون از مشرق خود مغربی ساخت باطل پیدا شد و حق در او پنهان گشت گفت: **«لیت رب محمّد لم یخلد محمداً»** ای ماه برآمدی و تابان گشتی الی آخر «۵۹».

از آنچه گفته شد ماه تجلّی عشق مطلق است در مظهریت معشوق که درگرد فلک دل می‌گردد و درجنبه ظهور متناوب گاه از پس پرده غیبت به تجلّی ظهوری نمایان می‌شود وچشم‌ها را خیره و عاشقانرا کشته وگاه در پس پرده رفته سوز هجران و داغ حرمان بر دلها می‌نهد.

و اما صوفیان، به اول نوری که بر بنده ظاهر می‌شود و او را بدخول قرب حضرت خداوندی برای سیر فی اللّه می‌خواند، برق گویند. شاه نعمت اللّه گوید: اولین چیزی که بر بنده ظاهر می‌شود از لوامع نوری، برق خوانند «۶۰». و اما لوامع که ذکرش گذشت انوار ساطعه ایست بر دل که دوام دارد برای اهل بدایات که از طریق نفوس ظاهره بر خیال و حسّ مشترک منعکس شده بواسطه حواس ظاهر مشاهده می‌شود «۶۱».

متن:

«۱۰» هم او هم او فلک. هم او آسمان و هم او زمین. هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق. که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است. چون عوارض اشتقاقات برخاست، کار باز با یگانگی حقیقت خود افتاد.

شرح: آفتاب، تابش انوار جلال «۶۲» و آسمان، انوار و تجلیات الهی است. حقیقت مطلق یا عشق مطلق لا بشرط، در تقیید و تجلّی، گاه چون آفتاب بر فلک روح تجلّی می‌کند و گاه چون آسمان بر زمین جان باران فیوضات می‌بارد ولی در اصل فاعل و قابل و فعل و صادر و مصدر وصدور و عاشق ومعشوق و عشق یکی است در جلوه‌ها و تعین متفاوت می‌نماید. که این تعین‌ها اعتباری است چون دائماً در حال کون و فساد و تغییر و تبدیل است.

وجود اندر کمال ساری است　　　تعین‌ها امور اعتباری است

چون بصورت آمد آن نور سره　　　شد عدد چون سایه‌های کنگره

تو یک ذاتی ولی چندین هزاری		دلیل از خویش روشنتر نداری

پس در واقع او هم آفتاب است و هم فلک و هم آسمان است و هم زمین و هم عاشق و معشوق و عشق که همه مشتق از عشقند، در اصل عشق وحدت حقیقی دارند و اشتراک معنوی. اگر عوارض را از ذات و جوهر برداریم و اشتقاق فاعلی و مفعولی از عشق برگیریم که امری عرضی در بعد فاعلی و انفعالی است، جوهره عشق می‌ماند که واحد و یک نیست بلکه احدیت او ماند و لا غیر.

که یکی هست و هیچ نیست جز او		وحده لا اله الا هو

پس چون عشق مطلق بدون تقیّد را در نظر آوریم می‌تواند در صور مقیّده باعتبار ظهور ظاهرگردد و چون نظر به کثرت نباشد وحدت اندر وحدت اندر وحدت است.

تعلیقات فصل ۴

۱ـ موضوع ملامت مأخوذ از آیه ۵۹ سوره مائده است که در آغاز فصل اول شرح سوانح ذکر شد.
۲ـ این حدیث که در بسیاری ازکتب عرفا آمده از جمله احادیث قدسی است که امام محمد غزالی هم در احیاء العلوم ج ۴ ص ۲۵۶ آورده است.
۳ـ کشف المحجوب ص ۶۹ تا ۷۸.
۴ـ عوارف المعارف ص ۲۷ تا ۳۰.
۵ـ فتوحات ج ۳ ص ۴۵ و ج ۲ ص ۲۲ وکتاب الملامتیه و الصوفیه تألیف دکتر ابوالعلاء عفیفی ص ۲۰ و نیز مراجعه شود بکتاب آئین جوانمردی نوته هانری کربن ترجمه احسان نراقی، قسمت اهل ملامت و فتیان نوشته عبدالحسین زرکوب که ملامتی را نهضت اصلاح تصوف نامیده.
۶ـ مصباح الهدایه ص ۴۱۴ تا ۴۱۶.
۷ـ درباره جند بغدادی به بخش اول جلد اول این کتاب و نیز طبقات الصوفیه، اللمع، تذکره الاولیاء، کشف المحجوب، رساله قشریه، نفحات و... مراجعه شود.
۸ـدرباره ابوالحسن نوری پیشوای مکتب نوریه در تصوف به مأخذ فوق «شماره ۷»مراجعه شود.
۹- مصباح الهدایه ص ۴۱۶ و ۴۱۷.
۱۰ـ نهج البلاغه وکتاب وافی و حقایق از فیض کاشانی.
۱۱ـ تمهیدات ص ۱۰۱ نامه‌ها ج ۱ ص ۳۰۰ و ۴۱۳.
۱۲ـ مصباح الهدایه ص ۴۲۹.
۱۳ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۱۰۴.
۱۴ـ کشاف ص ۱۴۳۲ فرهنگ تعبیرات عرفانی ص ۴۹۵.
۱۵ـ طبقات الصوفیه ص ۵۹.
۱۶ـ مقدمات نفحات ص ۱۲۱.
۱۷- مصباح الهدایه ص۳۹۹.
۱۸ـ لمعات عراقی بسعی دکتر جواد نوربخش - «فردوسی ۵۳» ص ۴۲ و ۴۳ لعمه بیست و سوم.
۱۹ـ لوایح ص ۳۵.
۲۰ـ مصباح الهدایه ص ۴۱۷.
۲۱ـ مشارق الداری تألیف سعید الدین فرغانی ص ۹۱.
۲۲ـ همان مأخذ بالا ص ۹۱ و ۹۲ «مشارق الداری».
۲۳ـ این حدیث قدسی را بخاری در توحید ۱۵، مسلم در توبه ۱، ترمذی در زهد ۱۵، ابن ماجه در ادب ۵۸، ابادواد در رقاق ۲۲ آورده – مسند احمد ج ۲ ص ۲۵۱ – جامع الصغیر ص ۲۲۴ - مجمع البحرین ذیل کلمه طقّ... نقل شده.

۲۴ـ این حدیث نبوی در اصل این بوده است: «الهم انی اعوذ برضاک من سخطك، و بمعافاتك من عقوبتك، و اعوذ بك منك...» که مسلم در صلات ۲۲۲ – ابی داود در صلات ۱۴۸ – و نیز نسائی و ترمذی وابن ماجه و مالک و احمد حنبل آنرا ذکرکرده‌اند.

۲۵ـ عوارف المعارف ص ۱۸ تا ۲۰.

۲۶ـ مصباح الهدایه ص ۶۰ تا ۱۲۴.

۲۷ـ طبقات الصوفیه ص۱۶.

۲۸ـ طبقات الصوفیه ص ۱۶۳ تا ۳۵۴.

۲۹ـ تفسیرکشف الاسرار ج ۳ ص۲۴۲.

۳۰ـ کشف المحجوب ص ۳۴۲ تا ۳۵۴.

۳۱ـ کشف المحجوب ص ۳۵۴ تا ۳۵۶.

۳۲ـ کشف المحجوب ص ۳۹۸.

۳۳ـ مصباح الهدایه ص ۷۵.

۳۴ـ کلمات مکونه فیض ص ۳.

۳۵ـ مشارق انوار الیقین ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۳۶ـ احیاء العلوم اما غزالی. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید – تفسیر امام فخر رازی – تفسیر زمخشری و بیضاوی و نیشابوری و شبهای پیشاور ص ۴۷۲ و سفینه البحار.

۳۷ـ این حدیث در اکثر مأخذ عامه و خاصه آمده و مولوی هم در حکایت خدو انداختن خصم بر روی امیر المؤمنین شرح کاملی دراین باره آورده و می‌فرماید:

چون تو بابی آن مدینه علم را   چون شعاعی آفتاب حلم را

باز باش ای بر جویای باب   تا رسند از تو قشور اندر لباب

باز باش ای باب رحمت تا ابد   بارگاه ما له کفواً احد

۳۸ـ شبهای پیشاور- تألیف مرحوم سلطان الواعظین چاپ بیست و هشتم دارالکتاب.

۳۹ـ درباره این سؤال و جواب مراجعه شود به مناقب العارفین ج ۲ ص ۶۱۹ تألیف شمس الدین افلاکی.

۴۰ـ برای درک مفاهیم عرفانی به ملاقات موسی و خضر علیهما السلام به‌کتاب سه داستان اسرار آمیز عرفانی مراجعه شود.

۴۱ـ کشف الاسرار ج ۵ ص ۴۴۷ و ۴۴۸ – این حدیث در المعجم المفهرس ج ۲ ردیف سخط بدین صورت آمده: الهم انی اعوذ برضاک من سخطک و بمعافاتک عن عقوبتک.

۴۲ـ حدیث نبوی است که در جامع اصغیر ص ۲۰۱ وکشف الاسرار ج ۱ ص ۷۶۱ و احیاء علوم الدین «ترجمه» ج ۲ ص ۲۵۳ وصحیفه الرضا ص ۱۳ و دیگر اثار ذکر شده.

۴۳ـ بوارق الالماع ص ۱۷۹ در نسبت این کتاب به شیخ جای تردید وجود دارد.

۴۴ـ لمعات ص ۲۱.

۴۵ـ سوره اسراء آیه یک که درباره معراج پیامبر اکرم می‌باشد.

۴۶ـ سوره النجم – آیه ۸ که درباره رسول خداست.

۴۷ـ شرح شطحیات ص ۱۷۴.

۴۸- ریاض العارفین ص ۴۱.
۴۹- مصباح الهدایه ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۵۰- قابوس نامه ص ۲۴۷.
۵۱- شرح التعرف لمذهب التصوف باب ۴۲ ص ۱۴۲۱ تا ۱۴۲۹.
۵۲- همان مأخذ بالا ص ۱۴۲۹.
۵۳- همان مأخذ بالا ص۱۴۳۷.
۵۴- مصباح الهدایه ص ۱۴۳.
۵۵- مصباح الهدایه ص ۸۰ تا ۸۲.
۵۶- تفسیر کشف الاسرار ج ۱ ص ۲۸۰.
۵۷- تفسیر کشف الاسرار ج ۳ ص ۱۸۸.
۵۸- تفسیر کشف الاسرار ج ۵ ص ۳۸۶
۵۹- نامه‌های عین القضاه ج ۲ ص ۱۴۳.
۶۰- شرح منازل السائرین ص ۱۶۹.
۶۱- اللمع ص ۳۳۶.
۶۲- شرح شطحیات ص ۷۰.

فصل ۵

ملامت در عاشق و معشوق و خلق گیرم که همه کس در آن راه برد، اینجا نقطه‌ای هست مشکل و آن ملامت در عشق است، که چون عشق به کمال رسد روی در غیب نهد و ظاهر علم را وداع کند. او پندارد که رفت و وداع کرد، و او خود در درون خانه متمکن نشسته بود. و این از عجایب احوال است. وداع در رفتن بود نه وداع بر رفتن. و این از مشکلات این حدیث است وکمال کمال است. هرکسی بدو راه نبرد. ومگر اشارت بدین معنی بود آنچه گفته‌اند:

بیت

و لیکن هوا چون به غایت رسد   شود دوستی سر بسر دشمنی

شرح: ملامت نسبت به خلق و یا خود عاشق نسبت بخود و یا ملامت معشوق از برداشتن غیریت معشوق و توجه به عشق را ممکن همه کس درک کند ولی نکتهٔ مشکل در اینجاست که ملامت و سرزنش از عشق دیگر چه می‌باشد این ملامت از آنجاست که وقتی بکمال برسد توجه به غیب نموده و ظاهر علم را بدرود می‌گوید، یعنی علم به عشق از بین می‌رود «محو پس از محو پدیدی می‌آید» عاشق فکر می‌کندکه عشق از میان رفت در حالیکه عشق در درون خانهٔ جان جای گرفته و از برون بدرون رفته و در مقام سرّ و خفی واخفی جای گرفته و این از شگفتیهای حالت عشق و سیر و سلوک است و آن از اینروست که وداع عشق قطع اتصال از خارج و داخل شدن و بدرون رفتن و در قعر باطن جای یافتن است که دست علم باو نرسد و این مسأله از مشکلات این سخن است و در واقع این مرحله که کمون عشق و ظهور دشمنی است وکمال پس ازکمال است تا ریشه دوئی بخشکاند لذا هرکسی درک نمی‌کند و شاید تنها بر سبیل اشاره گفته‌اند:

و لیکن هوا چون به غایت رسد   شود دوستی سر بسر دشمنی

مفهوم این بیت از معضلات سلوک است و تا کسی نرفته باشد نمی‌داند در اینجا اصل تضاد را نه تنها در عالم ماده بلکه در عالم معنی جاری ساخته و نهایت عشق را «تز» ظهور دشمنی «آنتی تز» برای کمال «سنتز» می‌داند. و این مسأله عشق ابلیس را که آنقدر در عشق استقامت داشت که به غیر ننگریست و حسادت پیدا کرد و سپس دشمنی را با بندگان خدا که در واقع دوستی است جهت مردانه کردن گام مخلصین بخاطر می‌آورد پس چون غایت هر چیز بدایت ضد اوست و چون وجود عاشق جامع قهر و لطف است دوستی که بغایت رسید دشمنی آغاز می‌شود. شارح نسخهٔ نور عثمانیه در شرح این مطلب می‌گوید: «چون عشق بغایت رسید و غایت هر چیزی بدایت ضد اوست همچون غایت شب که بدایت روز است و چون وجود عاشق جامع قهر و لطف است دوستی چون بغایت رسید قدم در بدایت دشمنی فرو رسانند. در آغاز عشق، عاشق از صورت معشوق قوت خورد و بذوق آید. چون عشق به غایت رسید می‌خواهد صورت او را از میان برگیرد ولی صورت معشوق بین عاشق و معشوق حائل است و او می خواهد صورت معشوق را که حجاب است از میان بردارد که فقط عشق تنها بماند و این عین دشمنی است» «۱». ناگوری در شرح آن می‌گوید: «حاصل این فصل با تمثلی با تو بگویم چون عشق لیلی در مجنون بکمال رسید مجنون خود را عین لیلی تصورکرد. هرکه بر مجنون در این مقام گفت

گه لیلی آمد او را دشوار نمود. گفت: لیلی همین منم. آمدن چه معنی دارد اگر لیلی در آن محل بیاید مجنون بانکار پیش آید با او ملامت کند و خود را لیلی تصور. و این انکار و عداوت ازکمال دوستی باشد و نهایت اتحاد.

سعیدالدین فرغانی نیز این بیت مذکور را آورده میگوید: «چون عشق را ابتدائی و وسطی و انتهائی است ابتدایش آنست که چون از ذات عاشق سر بزند روی عاشق را در عاشق آورد تا مطمح نظر عاشق، ذات و لذات و مرادات خودش باشد و معشوق را از برای آن طلبد... **«ارنی انظر الیک»** یعنی خود را بمن نشان بده تا ترا بنگرم. حکم این مقام و مرتبه اول عشق بود. چون بنهایت رسد و بغایت انجامد تا عاشق در این مقام خودی خودش را با جمله حظوظ و مراداتش،- برای آنکه حجاب وصول بحضرت معشوق یابد، دشمن گیرد. چنانکه گفته‌اند:

و لیکن هوا چون به غایت رسد شود دوستی سر بسر دشمنی«۳»

ولی بنظر می‌رسد منظور شیخ احمد بسی برتر آنست که فرغانی مطرح کرده زیرا فنای مرادات همان صمصام غیرت معشوق است که مربوط به مرحله اول است. در فیه ما فیه آمده که: «سؤال کردند از تفسیر این بیت «ولیکن...دشمنی» فرمود: که عالم دشمنی، تنگست نسبت به عالم دوستی، زیرا از عالم دشمنی می‌گریزند تا بعالم دوستی رسند، و هم عالم دوستی نیز تنگ است نسبت بعالمی که دوستی و دشمنی از او سلب می‌شود و دوستی و دشمنی وکفر و ایمان موجب... پس معلوم شدکه یگانگی و بیگانگی موجب دوستی و آن عالم ورای کفر و ایمان و دوستی و دشمنی است و چون دوستی موجب دوئی باشد و عالمی هست که در آنجا دوئی نیست، یگانگی محض است چون آنجا رسید از دوستی و دشمنی بیرون آمد... پس آن عالم اول که روی بود و آن عشقست و دوستی نسبت بدان عالم که این ساعت نقل کرد نازلست و دون، پس آنرا نخواهد و دشمن دارد چنانکه منصور را چون دوستی حق بنهایت رسید دشمن خود شد و خود رانیست گردانید و گفت: اناالحق. یعنی من فنا گشتم حق ماند و بس. و این بغایت تواضغ است بندگی حق «۴».

تعلیقات فصل ۵

۱ـ مأخوذ از شرح نور عثمانیه ص ۱۳ نسخه خطی آقای مجاهد.

۲ـ اشاره است به آیه ۱۴۳ سوره ا عراف که می‌فرماید: « وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا» یعنی: و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت عرض کرد پروردگارا خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم فرمود هرگز مرا نخواهی دید لیکن به کوه بنگر پس اگر بر جای خود قرارگرفت به زودی مرا خواهی دید پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد.

۳ـ مشارق الداری ص ۹۱.

۴ـ فیه ما فیه ص ۱۹۳ به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر چاپ چهارم ۱۳۶۰ – امیرکبیر.

فصل ۶

ملامت به تحقیق عشق هم بود، که عشق رخت برگیرد و عاشق خجل شود از خود و از خلق و از معشوق. در زوال عشق متأسف باشد. بر آن دردی بخلیفتی بماند آنجا بدل عشق مدّتی. آنگاه تا خود بکجا رسد آن درد. و آن نیز رخت برگیرد تا کاری تازه شود. و نیز بسیار بود که عشق روی بپوشد از ورق نمایش عشقی ودردی نمودن‌گیرد، که او بوقلمون است، هر زمانی رنگی دیگر بر آورد. وگاه‌گوید رفتم و نرفته باشد.

***

متن: «ملامت به تحقیق عشق هم بود، که عشق رخت برگیرد و عاشق خجل شود از خود و از خلق و از معشوق»

شرح: ناگوری در شرح می‌گوید: «زیرا که چون عشق راتحقیق کند، وجودی غیر وجود خود تصور کند، در این مقام دوئی باشد هرآینه ملامت گردد.» عاشق چون عشق رابنگرد و مورد تحقیق و ارزیابی قرار دهد آنرا در سه بعد می‌بیندکه عبارتند از: عاشق و معشوق و عشق، و چون خود او عاشق است عشق را بخود نسبت می‌دهد و از تعلق اثر خود نگران می‌شود و از اینکه دوئی می‌بیند و خود را سبب ظهور عشق می‌پندارد، از خودی خود شرمنده می‌گردد:

و چون خلق را مظهر عشق می‌داند از خود و خلق شرمنده گردد و چون معشوق را جدا از عشق تصور کرده و ذهنش به تکثرگرائیده از معشوق شرمنده است.

متن:

«در زوال عشق متأسف باشد»

شرح: و اگر از آنچه عالماً یافته روی بگرداند در واقع آتش فروکش کرده و عشق روی از عاشق بپوشد و از غیب سر زند لذا عاشق عشق را غایت داند و روی در غیب نهد بی‌عشق و از این مسأله متأسف می‌شود و احساس اظطراب می‌کند، زیرا لذّت طلب وقتی احساس می‌شودکه یکی طالب و دیگری مطلوب، یکی عاشق و دیگری معشوق باشد و این دوئی و دوری لذّت بخش است ولی در وصال و یکی شدن و وحدت هجرانی نیست تا عشقی احساس شود و لذت شوریدگی و شیفتگی احساس گردد. از اینرو ناگوری در شرح این مطلب میگوید: «جمع پیران تمنای مقام مریدان کنند» «۱».

متن: «بر آن دردی بخلیفتی بماند آنجا بدل عشق مدّتی»

شرح: و چون آن عشق و اضطراب و سوز و شوق که گفته شد درا تحاد عشق و عاشق و معشوق کنار رود بجایش درد حیرت باقی می‌ماند مثل داغ لاله. و اما «درد»: بلا و مصیبتی است که از بعد و دوری بحق ناشی شود. شیخ عبداللّه انصاری می‌گوید: «الهی دلم از بیم درد نبایست، کباب است و روزگار نشان این که خذلان ملازم و توفیق در حجابست. این بیچاره نمی‌داندکه در سخن عذاب است یا از مولی عتابست، دردی است مرا که بهی مباد، که مراد این درد صوابست، یا دردمندی به درد خرسند، کسی را چه حسابست «۲». و از اینرو فرموده‌اند:

الهی سینه‌ای ده آتش افروز — در آن سینه دلی وان دل همه سوز

کرامت کن درونی درد پرور — درون درد و برون درد و همه درد

متن: «آنگاه تا خود بکجا رسد آن درد. و آن نیز رخت برگیرد تا کاری تازه شود»
شرح: یعنی بتدریج روزگاری پیش آید و مقامی حاصل گرددکه آن در وهم ناید و آن مقام استغراق کامل است و سفر جحق در حق که مقام مجذوبان است. پس از آن کاری تازه شود یعنی بعد از سکر بمقام صحو و از فنا بمقام بقاء و از سفر حق بخلق رجعت می‌کند، لذا از وحدت به‌کثرت ازگشته و عاشق و معشوق و عشق را ظهور مرتبه‌ای می‌بیند و این مرحلهٔ بازگشت از وحدت به‌کثرت مرحله دشواری است و چه بسا کسانی باز نگردند.
متن: «و نیز بسیار بود که عشق روی بپوشد از ورق نمایش عشقی ودردی نمودن گیرد، که او بوقلمون است، هر زمانی رنگی دیگر بر آورد. وگاه گوید رفتم و نرفته باشد»
بسیاری از اوقات عشق از مقام اتحاد در مقام تکثّر و تفرقه آید و یا ظهور او بصفت کمال است و چون مطلق است و بصورت تقّیدات ظاهر نشده پوشیده است وگاه تجلّیات مختلف و برنگهای گوناگون ظاهرگردد. زیرا او چون بوقلمون «آفتاب پرست» بهر رنگی جلوه کند و بهر رنگی که خود را نشان دهد باز همان است که بود، یعنی مطلق عشق است ولی در جلوه و نمود متفاوت. وگاه عشق چنان می‌نمایدکه در واقع از دل و جان عاشق رفته ولی در حقیقت نرفته است بلکه شکل خود را تغییر داده است.
عزّالدّین کاشانی در این باره چنین گوید:

عشق چون قصد ارتفاع کند	ظاهر علم را وداع کند
از تعززّ شود ز دیده غیب	محتجب در حریم پرده غیب
در شهود آمده ز پرده راز	همچنان سوی غیب گردد باز
عاشق اینجا شود ز عشق ملوم	که تصور کند ورا معدوم
عاشق از درد گفته وا اسفا	در فراقش نموده والهفا «۳»
درد ماند کنون خلیفه عشق	هجر باشد کنون وظیفه عشق
تا سرانجام آن چه باشد حال	در چه منزل بود محط رحال«۴»
همچنان درد رخت برگیرد	تا دگر عشق تازه درگیرد
گاه باشد که درد مستخلف	عشق باشد نهان زصیت و صلف«۵»
گاه گوید چو رخ نهفته بود	رفتم اکنون ولی نرفته بود «۶»

تعلیقات فصل ۶

۱ـ شرح ناگواری بر سواانح ص ۱۸.
۲ـ تفسیرکشف الاسرار ج ۵ ص ۳۵۹.
۳ـ «والهفا» یعنی واحسرتا، دریغا، اشاره است به آیه ۵۷ سوره الزمرکه ترجمه‌اش این است: هر نفسی گوید واحسرتا بر آنچه تقصیرکردم در قرب خدا.
۴ـ محط رحال: فرودگاه.
۵ـ صیت و صلف: شهرت و لاف زدن.
۶ـ کنوز الاسرار نسخه خطی مجاهد ص ۲۷.

فصل ۷

عشق را ادباری و اقبالی هست، زیادتی و نقصانی وکمالی، و عاشق را در او احوال است. در ابتدا بود که منکر بود، آنگاه تن در دهد. آنگاه ممکن بودکه متبرّم شود و راه انکار دیگر باره رفتن‌گیرد. این اوقات به اشخاص و احوال بگردد: گاه عشق در زیادت بود و عاشق بر او منکر وگاه در نقصان بود و خداوندش بر نقصان منکر –که عشق را قلعه عاشق در خویشتن داری می‌بایدگشاد تا رام شود و تن در دهد.

بیت

با دل گفتم که راز با یار مگو	**زین بیش حدیث عشق زنهار مگو**
دل‌گفت مرا که این دگر بار مگو	**تن را به بلا سپار و بسیار مگو**

شرح: منظور از اقبال در اینجا تجلّی و ظهور و مراد از ادبار غیبت و استتار است و منظور از زیادتی و نقصان شدت مراتب ظهور می‌باشد پس مفهوم عبارت این است‌که عشق‌گاه در حال تجلّی وظهور است وگاه در حال کمون و استتار و درجات آن نیز متفاوت است‌گاه در افزونی وگاه درکاهش... و آن ظهور و غیبت موجب حالاتی در عاشق می‌شود، چنانکه درآغاز منکر عشق می‌شود زیرا عشق می‌گوید: **«ما للتراب و رب الارباب»** «۱» «چه نسبت خاک را به عالم پاک». ولی پس از سیر و سلوک و بهره‌مند شدن از سخنان و حالات عاشقانه عارفان، به عشق تن در داده آنرا پذیرا شود، ولی دوباره ممکن است آزرده شود و بستوه آید و روی برگرداند و بگریزد و راه انکار برگزیند و این حالات برحسب اشخاص و اوقات پیش می‌آید، گاه عشق در تجلّی و ظهور کامل است ولی عاشق منکر آنست و فکر می‌کند عشق از جانش رخت بر بسته و رفته در حالیکه نرفته بلکه بر رفته «فصل سابق» گاهی هم برعکس است، عشق عاشق در حال نقصان است و عاشق منکر نقصان عشق خویش می‌باشد و عاشق می‌گوید «ما للتراب و رب الارباب» در واقع نقصان از عاشق است‌که شدت افزایش جلوات عشق را نمی‌بیند و در نقصان می‌پندارد زیرا عشق خود در نهایت علاقه است‌که با عاشق متحد شود و در قلعه عاشق، عشق محافظت شود «تا عشق با خویشتن است عشق او را فرو نگرفته باشد» پس عاشق باید در قلعهٔ خویشتن بگشاید تا بتمام عشق وارد شود و عشق بتمام عاشق به عشق تن در دهد و تسلیم او شود و به زیادتی عشق در عاشق انکاری حاصل نشود یا از نقصانش از راه باز نماند.

بیت

متن:

با دل گفتم که راز با یار مگو	**زین بیش حدیث عشق زنهار مگو**
دل‌گفت مرا که این دگر بار مگو	**تن را به بلا سپار و بسیار مگو**

توضیح: این رباعی در عرفات العاشقین بنام شیخ احمد غزالی آمده است «۲».

شرح: بادل خویش‌گفتم‌که راز دل با یار بیان مکن و بیشتر از این درباره عشق سخن مگو. دل بمن‌گفت‌که دیگر از این مقوله سخن مگو و تن خود را به بلا بسپار و بسیار حرف نزن. دل‌گفت بیش از این راز و نیازکردن و بیقراری‌کردن موجب تاخیر در وصال است اگر صبر پیشه‌کند وصال زودتر دست خواهد داد. عزّالدّین‌کاشانی در شرح آن می‌گوید:

عشق را چند گونه اطوار است / گاه اقبال و گاه ادبار است
گاه بر ذر وهٔ کمال بود / کم و بیش اندر و محال بود
تا مجال زیاد تست در او / نام اقبال مطلقست بر او
روی او سوی قبله قبلست / طور اقبال عشق از این قبل است
باز چون روی در حضیض نهد / رخ ز اقبال در نقیض نهد
طور او طور عشق گیرد نام / عاقبت تا کجا رسد انجام
رهروان راست تا محط رجال / اندرین ره بسی تقلب حال
گاه انکار و گاه اقرار است / گه بر اقبال وگه بر ادبار است«۳»

عراقی در لمعات برای اثبات این مسئله که حالات نمونه این اختلافند وجهی نیکو آورده می‌نویسد: آن را که تقلب خود را احوال تقلب او در صور مطالعه داندکرد و از آن مطالعه فهم تواندکرد که مصطفی ﷺ فرماید: **«من عرف نفسه فقد عرف ربه»** «۴» و جنید «ره» بهر چه گوید: **«لون الماء لون انائه»** یعنی: رنگ آب برنگ ظرف تست. صورت بحک اختلاف آینه مردم به صورت دیگر مبدل شود چناکه دل بحسب تنوع احوال. در خبر است که **«مثل القب کریشة فی فلاة تقلبها الریاح ظهر الباطن»** یعنی: مثل دل مانند ریشه ایست در یک بیابان که بادها آنها را بهر سو برده باطن آنرا ظاهر می‌سازد. اصل این ریاح «بادهان آن ریح تواند بود که مصطفی عليه‌السلام فرمود: **«لاتلبسوا الریح فانها من نفس الرحمن»** «۵». یعنی: باد را بد مگوئیدکه آن از نفس خدای بخشنده است. اگر خواهی که از نفخات این نفس بوئی بمشام جان رسد درکارستان: **«کلّ یوم هو فی شأن»** نظاره شو تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال، پس معلوم کنی که «لون الماء لون انائه» اینجا همان رنگ دارد که «لون المحب لون محبوبه» یعنی رنگ عاشق رنگ معشوق است «۶».

عین القضاه در لوایح می‌گوید: «عشق را اقبالست و ادباری، اقبال عشق در ادبار عاشق است زیرا اگر عاشق مقبل بود معشوق در همود عزّ خودش مسکن سازد و باشدکه در اوقات نسیم صبا پرده وصل از پیش جمال براندازد آنگاه عشق صولت خود برکه راند و حقوق دولت ازکه ستاند، عشق برتری طلبد روز برگشته و افتاده خواهد قصر مرادش درگشته، تا صولت خود برو می‌راند و دل خود ازو مستاند وگاهیش بلطف می‌خواند و گاهیش به قهر می‌راند، گاه تیر باران بلا می‌کند وگاهیش نشانه محبت و ولا می‌سازد وگاهیش بر سریر عزّت می‌نشاند وگاهیش در دام محنت می‌کشد... اگر اقبال و ادبار عشق در مکوّن و ظهور بود دائم، که عشق در حال مکوّن با صولت تر و باقوت تر بود زیراکه کمینگاه جان عاشق است، چون در جان نهان شود درد بی‌غایت شود و الم بی‌نهایت شود و الم بی نهایت گردد و این عشق است و ادبار عاشق، و این حال تا آنگاه بود که عاشق زنده بجان بود و متحرک به ارکان بود، چون زنده بجانان شود و از اینمرتبه برگذرد آن شور عشق رخت بر بندد و این ادبار عشق و اقبال عاشق است «۷»

****

تعلیقات فصل ۷

۱ـ سعدی در مجلس پنجم می‌گوید: آری جوانمرد: ماللتراب و رب الارباب، آب و خاک را با ذات پاک چه کار؟ لم یکن را با لم یزل چه پیوند؟ ظلوم و جهول را با سبوح و قدوس چه اتصال؟ درکشف الاسرار ج ۳ ص ۷۲۶- ۷۳۲ این سخن از قول ملائکه نقل شده که به حضرت موسی گفتند: عن القضاه هم در نامه‌ها ج ۲ ص ۱۷۲ و تمعیدات ص ۲۷۶ و فیض کاشانی درکلمات مکنونه ص ۷ نقل کرده.

۲ـ مجموعه آثار ص ۳۲۴.

۳ـ کنوز الاسرار نسخه تصحیح شده آقای دکتر مجاهد ص ۲۷ و ۲۸.

۴ـ این حدیث درکتاب درر الحکم بنقل از علی علیه السلام آمده ولی در بسیاری از منابع بدون ذکرگویند. نقل شده سعدی در مجالس و فیض کاشانی درکلمات مکنونه ص ۷ و شاه نعمت اللّه ولیّ در رسائل به کرّات ذکر کرده‌اند.

۵ـ در سنن ابن ماجه ج ۲ ص ۱۲۴۸ حدیث باین نحو بیان شده: لاتلبسوا الریح فانها من روح اللّه.

۶ـ لمعات عراقی ص ۱۴.

۷ـ لوایح عین القضاه ص ۳۳ و ۴۳.

فصل ۸

«۱» خاصیّت آدمی این نه بس است که محبوبیتش پیش از محبّی بود؟ این اندک منقبتی بود؟ یحبّهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن اوکه الی ابد الآباد نوش می‌کند هنوز باقی بود.
«۲» جوانمردا، نزلی که در ازل افگنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازل افگند حدثان در ابد چون استیفا تواندکرد؟ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین.
«۳» جوانمردا،ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفا نیفتد. اگر به سرّ وقت خویش بیناگردی بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل تست و وقت تو.

متن:
«خاصیّت آدمی این نه بس است که محبوبیتش پیش از محبّی بود؟ این اندک منقبتی بود؟ یحبّهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن اوکه الی ابد الآباد نوش می‌کند هنوز باقی بود».
شرح: از ویژگیهائی که فقط انسان واجد آنست همین بس که محبوبیّت و معشوقیّت او قبل از محبّت و عشق او بوده که محبوب حضرت حق گردیده و بیشتر از آنچه که او خدایرا دوست می‌دارد خدا ویرا دوست می‌داشته؟ و اگر هم حبّ و عشقی دارد جز لطیفه حبّ الهی نیست که در برابر آن، حبّ و عشق صرف، بهائی ندارد زیرا مقیّدات نازل از صرفیّت و مطلقیّت عشق حق است که ازلی وقدیم است و هرچه ازلی است ابدی است و آن حبّ و عشق در حکم نزلی«نُـزْلْ: هدیه و پیش کشی از اطعمه و اشربه و هدایای دیگر که جهت پذیرائی شخصیّت‌های وارد بر سلاطین پیش می‌فرستادند و نیز طعامی که جلوی مهمان می‌نهند» است که خدای تعالی بعلّت دوست داشتن انسان که خلیفه او بوده مقابلش نهاده تا باندازه میل و توانش از آن بهره گیرد وکمیّت و کیفیّت آن آن چنان عظیم و مبارک بوده که تا ابد و سرای دیگرکاستی ندارد و هنوز باقی است «پس عشق قدیم است و عشق خلق جزئی و حادث و حادث به قدیم چه ماند؟!».
این خاصیت انسانی که محبوب حضرت حق شده و ابتدا «یحبّهم» پدیدارگشته و در نتیجه آن «یحبونه» جلوه نموده آیا منقبت کی می‌باشد؟
و اما در نزل و نازل و تنزیل که ظهور مرتبه نازله جلوات جمال و جلال و علم و حکمت و قدرت حق است و مصداق آن آیات قرآن می‌باشد تحت عناوین متفاوت مانند: **«إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»** قدر آیه «۱» ما قرآن رادر شب قدر نازل کردیم. **«وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»** «سوره فرقان آیه «۴۸» یعنی: ما از آسمان آبی پاك فرود آوردیم.**«وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا»** «نساء آیه ۱۷۴» یعنی: ما به سوی شما نوری تابناك فرو فرستاده‌ایم.و دعای حضرت عیسی علیه‌السلام پسر مریم که فرمود: **«اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا»** «مائده آیه ۱۱۴» یعنی عیسی پسر مریم گفت: بارالها پروردگارا از آسمان خوانی بر ما فرو فرست تا عیدی برای اول و آخر ما باشد و نشانه‌ای از جانب تو و ما را روزی ده که تو بهترین روزی‌دهندگانی. آیا آن خوان گسترده چه چیزی جز حبّ و لطف الهی است و اگر شئ هم باشد نمودار و مظاهر عمان حبّ است.

بعلاوه بیش از دویست آیه درباره نزول و نازل و تنزیل و سایر مشتقات نزل آمده که همه افاضه عنایت و لطف و رحمت و حبّ و عشق است در شکلهای متفاوت و هم صورت نازله همان «نزل» است که روح قبل از تعلّق به بدن در عالم اعیان ثابته مستقیماً از آن برخوردار بوده و از آن غذاهای عنایت و لطف در بهشت صور علميّه متلذذ بوده است و هر چه در دنیاست صورت نازله آنست. و از اینرو درباره نعمتهای نشأه آخرت آمده از جمله: **«نُزُلًا مِّنْ عِندِ اللّهِ»** «آل عمران – آیه ۱۹۷» و **«كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًاخَالِدِينَ فِيهَا»** «کهف آیه ۱۰۷» و **«فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»** «سجده آیه ۱۹ن. همه این نزلها از بهشت حبّ الهی بشکلهای مختلف بسته به حالات و مقاماتی که شخص حاصل نموده بطور اکمل و احسن فیضان دارد و می‌گوید: **«هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ»** «بقره آیه ۲۵» یعنی همانست که قبلاً روزی ما شده بود. و این بدان دلیل است که بعلّت همان نزل در عالم «الست بربکم» بدان دمساز شده بودندکه فرمودند: **«الارواح جنود مجندّه فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»** یعنی: روحها چون لشگریان بهم پیوسته‌اندکه به هر چه شناخت یابند دمساز شوند و بهر چه ناشناخت آیند پشت نمایند «۱». و اما اینکه فرموده: گدا: اشاره است به: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»** «فاطر آیه ۱۵» یعنی: ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است. حتی به عشق و عبادت ماهم نیازی ندارد «ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است».

و اما درباره نوشیدن شراب «الست بربکم» «اعراف آیه ۱۷۱» و سر مستی مدام ضمن اینکه شیخ در بحر الحقیقه بنحو احسن بیان کرده، سایر عرفا نیز در این باره داد سخن داده‌اند... از جمله حافظ که از آن خمخانه محبت و عشق، صراحی و ساغر پر می‌کند، هر چند از باده و می شراب سکرآور سرمست می‌شود تشنگیش فرو نمی‌نشیند و هنوز لب تشنه است وکأس پر از شراب عشق دردش را دوا نمی‌کند و تازه او بشوق می‌آورد و می‌گوید: «مرا به کشتی باده در افکن ای ساقی- که گفته‌اند نکوئی کن و در آب انداز.» و از اینرو در حدیث آمده: **«للّه تعالی شراباً لاولیائه اذا شربوا سکروه و اذا سکروا طبروا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خصلوا و اذاخلصوا و صلوا و اذا وصلوا اتصلوّا و اذا اتصلوا فلا فرق بینهم و بین حبیبهم»** «۲». یعنی: خدای تعالی برای دوستدارانش شرابی آماده ساخته که اگر بنوشد مست گردند و چون مست گردند پاک و پاکیزه شوند و چون پاک شود ذوب شوند و چون ذوب شوند از ماسوی اللّه خلاص شوند و چون خلاص شوند بوصال رسند و چون رسیدند متّصل شوند و چون متّصل شدند فرقی بین آنان و حبیبشان نیست. و اما همه این شور و نواها بوئی از آن نافه و قطره‌ای از آن دریا وگردی از آن دامن است و چه خوب مثلی عین القضاه آورده که می‌گوید: منصور مغربی که در فقه نامی داشت و از عالم بی‌نشان نشان، گفت، روزی به قبیله‌ای رسیدم از قبایل عرب جوانی با خدّی مقمرّ «چانه‌ای ما گون صورتی ماه گون،» و خطّی معنبر مرا دعوت کرد چون مائده حاضرکردند جوان بسوی خیمه‌گاه نگاه کرد و نعره زد و بیهوش شد و زبانش ازگفت خاموش شد چون بهوش باز آمد در خروش آمد. از حال او پرسیدم گفتند: در آن خیمه معشوق اوست درین حال غبار دامن اوکه گریبان جانش گرفته است و بسوی عالم بیخودی می‌کشد بدید بیهوش شد و چنین خاموش شد. گفت از کمال مرحمت بر در خیمه دلربای جان افزای اوگذر کردم وگفتم بحرمت آن نظرکه شما را درکار درویشان است که آن خسته ضربت فراق را شربت وصل چشانی و آن بیمار علت نامرادی را به مراد رسانی. از ورای حجاب جواب دادگفت: **«یا سلیم القلب هم لا یطیق شهود غبار ذیلی فکیف یطیق صحبتی»** یعنی: اوئی که طاقت دیدن غباری ز دامن من نمی‌دارد او را طاقت جمال من کی بود؟! «۳».

بلی با این گدایان تنها لقمه‌ای بخشیده‌اندکه بی‌سر و پا شده‌اند به موسی جلوه‌ای کردند و طاقتش نماند و مدهوش شد. اگر جمال تمام نماید هستی مندک شود چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: **«الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ»** «قارعه آیه ۱ تا ۴» **«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ و...»**

صوفی سرخوش ازآن دست که کج کردکلاه	بدو جام دگر آشفته شود دستارش

متن:

«۲» جوانمردا، نزلی که در ازل افکنند جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازل افگند حدثان در ابد چون استیفا تواندکرد؟ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین»

شرح: ای جوانمرد چون از آن دریای محبّت لطف و حبّ را که در ازل در عالم مشیّت جای داشت و چون سایر صفات عین ذات، و قدمش به قدمت ذات بود جرعه‌ای در این کوزه بشری تو برسم امانت در فطرتت بودیعه ریخته شد، چگونه توان جز در ابدیّت آنرا بتمام وکمال دریافت، ببلکه خوانی که در ازل گشترده شد «صفت حبّ و قدیم است چگونه موجودات حادث این جهانی و آن جهانی آنرا در خور آن استیفا توانندکرد و حق آنرا بتمام وکمال بانجام خواهد رساند؟ پس باید بعد از انهدام وجود، آن لطیفه باقی بماند و جز صاحب حبّ جزائی برای آن نیست، و آن لطیفه ازلی که بار امانت اوست ابدی است، پس اول و آخر وجود بهم پیوندد، و هیچکس نمی‌داند و در حیطه فکرکسی نمی‌گنجدکه پاداش نیکوکاریش چیست؟ و لذّتهای بی‌نهایت که روشنی بخش دل و دیده است و در عالم غیب برای از ذخیره شده چه می‌باشد؟ «سجده آیه ۱۷».»! درباره ازلیت عشق حافظ می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

و دیگری می‌فرمادید:

من در آندم بدم از طایفه دردکشان	که نه ازتاک نشان بودو نه ازتا نشان

و نیز می‌فرماید:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد	دوستی ومهربریک عهدویک میثاق بود

در مثنوی کنوز الاسرار آمده:

بلکه عشق از ولایت صمدی است	روی او سوی قبله احدی است
منشأش ذات ذوالجلال آمد	لاجرم پاک و بی‌زوال آمد
حجّت آن یحبّم نه بس است	غیر از آن عشق نیست بل هوس است
عشق را پس قدیم «۴» دان نه حدیث	حدثان «۵» را از او نصیب حدیث

«حدیث اول بمعنای حادث و دومی بمعنی گفتار».

کی‌بود در سرادقات قدم «۶»	حدثان را مجال وضع قدم

متن:

«۳» جوانمردا،ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفا نیفتد. اگر به سرّ وقت خویش بیناگردی بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل تست و وقت تو».

توضیح: استیفا: چیزی را بطورکامل طلب کردن وگرفتن. قاب قوسین. قدو دوکمان «قرآن کریم».

شرح: ای جوانمردی که مردانه راه عشق می‌پیمائی بدانکه ازلیّت «بی‌آغازی بصورت «یحبّهم» ظاهر شد بدینجا رسیدکه «یحبّونه» در دلها پدید آمد، و ابدی و بی‌پایان ادامه یافت و همانطورکه ازلی بی‌آغاز و بی پایان است. ابدی هم گرچه حادث است و ازلی نیست و لی بی‌پایان است، و به نهایت نخواهد رسید، «خدا و حبّ او ازلی و ابدی است ولی انسان و حبّ او ابدی است» پس تجلیّات و ظهور بصور مقیّد مقتضای محبّت اوست و این اقتضای ذاتی است «پریرو تاب مستوری ندارد» و لذا ابدی است و این خوان گسترده عشق هیچگاه به اتمام نخواهد رسید و اما اگر تو با راز وقت خویشتن آگاه و بینا شوی میدانی که قاب قوسین بی‌آغازی و بی‌پایانی دل بود و وقت تو می‌باشد. چه دل بین دایرهٔ «قوس» امکان و دایرهٔ «قوس» وجوب قرار داشته و تجلیّات انوار وجودی عالم وجوب و مجرد را اقتضا می‌گیرد و به عالم امکان وکثرت ارائه می‌نماید، و از اینرو عرش الرّحمن نامیده می‌شود.

در اینجاچند اصطلاح وجود دارد و از جمله سرّ، وقت «سرّ وقت»، قاب قوسین و دل، درباره وقت سخن به تفضیل گفته شد و اما سرّ: سرّ یعنی نهان. در اللمع آمده است که: «سرّ چیزی است که حق آنرا پنهان کرده است و مردمانرا بدان دسترسی نیست «۷» درکشاف سرّ بمعنی دو امر آمده یکی ضدّ علانیّت و دیگری قلب «۸».

لاهیجی گوید: سرّ را از آن جهت سرّ گویندکه غیر از اصحاب و ارباب قلوب ادراک آن نمی‌تواندکرد «۹».

قیصری گوید: روح انسان را باعتبار آنکه ارباب قلوب و راسخین در علم انوار آنرا درک می‌کنند سرّ گویندکه دیگران درنیابند «۱۰».

و می‌دانیم حفظ سرّ از واجبات است و هیچکدام از انبیاء و اولیاء عليهم السلام و اقطاب و مشایخ آنرا بیان نفرموده‌اند، تنها از طریق القائی که بعد از بیعت ولویه حاصل می‌شود آن سرّ القاء شده در دل جای گرفته و سراسر عالم صغیر را می‌گیرد و غیری نمی‌گذارد. این لطیفه الهی که همان **«نفخت فیه من روحی»** می‌باشد در چند پوسته پیچیده شده است.

پوسته روئین الفاظ وکلمات شرع که فرمود صلى الله عليه وآله: **«الشریعه اقوالی»** و سپس در پوسته درونی احوال پوشیده است که فرمود: **«الطریقه احوالی»** و آن در لایه علم الیقین حقیقت «منطوی است و بعد آن صورت عین الیقین در می‌آید: **«و الی ربها ناظره»** «قیامت آیه ۲۲» مقام اوست که حال مجذوبان است و شاهدان بزم حق و همان است که رسول خدا فرمود: **«ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی»** یعنی در نزد خدا بیتوته کردم و او طعام و شرابم داد «۱۱» و سرانجام حق الیقین آن ظاهر می‌شودکه آن حال واصلان وکاملان و محققان است که این دسته بحق واصل شده به‌کنه و حقیقت، سرّ را می‌یابند بلکه خود عین حقیقت می‌شوند و می‌گویند: **«نحن اسرار الله المودعه فی هیاکل البشریه»** یعنی: «ما اسرار خدا در هیکل‌های بشری هستیم» و می‌فرمایند: **«نحن صنایع الله و الناس بعد صنایع لنا»** «۱۳» یعنی ما صنایع خدائیم و مردم پس ساخته‌های ما هستند. و بر هرکس بر مبنای: **«لایکلف الله نفساً الا وسعها»** صورت نازله آنرا القاء می‌کنندکه نخست لفظی و صوری است و سپس معنوی و نوری می‌شود. در احوال دل هم که هفت مرتبه گفته‌اند: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی واخفی. در واقع پس ازگذر از مرحله طبع و نفس و قلب و روح وجه سرّ معلوم می‌شود نه حقیقت آن که باید سیری تا خفی نموده محو آن شده باستغراق تام رسید و سپس محو پس از محو لازم است تا اخفی رخ نماید... البته بعضی آن سرّ را ولایت مطلق علی عليه السلام دانسته‌اند ولی خود اصل ولایت نه لفظ است و نه کلمه و عبارت بلکه گذر از مراحل است و شدن نه گفتن. و هر چه هست:

اسرار خرابات هم از پیر مغان پرس   این قصّه سماعیست مکن فکر قیاسی «۱۴»

و تنهاناپختگان که بمقام پنجم «سرّ» رسیده و هنوز به حق‌الیقین نرسیده‌اند آنرافاش می‌کنند ولی باید بدانند آنچه فاش می‌کنن باز لفظ است نه محتوا.

معانی اندرون حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر کانجا همیشه باد بدست است دام را

و اما «سرّ وقت» حالتی است که شاهد عینی رخ نماید یعنی سرّ در درون به شهود عینی رسدکه حال وجد و یا قبض و یا رعشه و جذبه حاصل آید همان موقع وقت عروج است. رندان وقت شناس «ابن الوقت» این نفخات الهی را با همه وجود می‌گیرند و مست و بیخود شده در آن حال وارده که عنایتی و از عالم بالاست خود را قرار داده عروج می‌کنند. یعنی از علم الیقین و عین الیقین و سپس به حق الیقین ارتقاء می‌یابند بشرطی که در این عروج: **«ما زاغ البصر و ما طغی»** «نجم آیه ۱۷» یعنی: چشم بجانبی نگردید و از حد تجاوز ننمود را رعایت نموده، بهیچ چیز رو ننماید، و از حال شهود و جذبه سر نکشند و حرکت خود را با امر: **«ارجعی الی ربک»** فجر آیه ۲۹ مشخص نمایند در اینصورت معراج روحانی برای آنها حاصل می‌شود و مفهوم: **«قاب قوسین او ادنی»** نجم آیه ۱۹ را می‌فهمند و در می‌یابندکه چگونه رسول خدا ﷺ در معراج روحانی و جسمانی خود که در واقع عروج کمالی و احاطه عینی شهودی نوری بحقایق موجودات بود از دایره امکان تا دایره وجوب پیش رفت. البته مسألهٔ قاب قوسین و معراج خود بحثی مفصل داردکه باید بتفاسیر مربوط به معراج پیغمبر اکرم ﷺ از جمله تفسیرکشف الاسرار، تفسیر بیان السعاده، تفسیر صافی و سایرکتب مربوط مراجعه شود «۱۵».

اما درباره قاب قوسین، عراقی در لمعات گوید: «محب و محبوب را یک دایره فرض کن که آنرا خطی بدو نیم کند هر شکل دو کمان ظاهر شود، اگر این خط که می‌نمایدکه هست و نیست، دقت منازله از میان طرح افتد دایره چنان که هست یکی نماید سرّ قاب قوسین پیدا آید«۱۵».

قاب قوسین بمقام قرب الهی و اسمائی نیز اطلاق می‌شود باعتبار تقابل میان اسماء در امر الهی که دایره وجود می‌خوانند همچنانکه ابداء و اعاده «آغازین و بازگشتن» و نزول و عروج و فاعلیت و قالیت و آن اتحاد بحق است، با بقاء تمیز، و دوئیت اعتباریّه «۱۶». پس هرگاه سالک قدر سرّ حال شناسد و آنگاه که ندایش کنند لبیک گوید و حرکت کششی را کوششی سازد و بهیچ روی جز بر وجه او نظر نکند و تنها مجذوب اصل خویش شود و از دایره «قوس» امکان بیرون و فانی شده قدم در قوس «دایره» وجوب یعنی حق مقیّد که وجه الهی و باقی است نهد و در حق بحق سفرکند تا همه حق شود معنی قاب قوسین در او محقق می‌شود یعنی هر دو دایره امکان و وجوب را پیموده و بقاء یافته است.

و اما دل یا عرش الرّحمن را مقام بس بالاست چنانکه در قرآن کریم دهها آیه درباره دل آمده است. در شرح گلشن راز دل بمعنی نفس ناطقه و محل تفصیل معانی و مخزن اسرار حق ذکر شده«۱۷». در مصباح الهدایه آمده: اکنون بدانکه مراد از دل بزبان اشارت آن نقطه است که دایره وجود از او در حرکت آمد و بدو کمال یافت و سرّ ازل و ابد در او بهم پیوست و مبتدای نظر در وی بمنتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد، عرش الرّحمن و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه محبّ و محبوب اله و حامل و محمول سرّ امانت و لطف الهی جمله اوصاف اوست «۱۸».

دل را هفت طور است یعنی هفت جایگاه شأن و مرتبه که عبارتند از: ۱ـ صدر که معدن اسلام است، ۲ـ قلب که معدن ایمان است، ۳ـ شغاف که معدن عشق و محبت است و عشق بخلق از آن نگذرد ۴ـ فؤادکه معدن مشاهده است ۵ـ حبّة القلب که معدن محبت خداست ۶ـ سویدا که معدن مکاشفات است ۷ـ مهجه القلب که معدن ظهور انوار و تجلیات صفات الوهیت و جنان است.

تعلیقات فصل ۸

۱ـ این حدیث در صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۴۷ و صحیح مسلم ج ۸ ص ۴۱ و مجمع البحرین و مصباح الشریعه آمده است.

۲ـ روضات الجنان ج ۱ ص ۲۳۱ و طبق نقل از احادیث مثنوی ص ۱۸۰ در صحیفه الرضا این حدیث آمده و ابن عربی در فصوص ص ۱۵۱ بطور ضمنی آورده است.

۳ـ لوایح ص ۴۶ و نیز رساله قشریه بخش اصطلاحات.

۴ـ قدیم: سابق اندر وجود است و آنکه هستی وی سابق بوده بر تمام هستی‌ها «کشف المحجوب ص ۵۰۱» مراجعه به علم کلام شود.

۵ـ حادث و حدثان: حادث در برابر قدیم است یعنی آنچه بعد از حق اول ظهور یافته و در وجود یافتن محتاج به واجب است. و دنیا و آخرت هر دو حدثان می‌باشند به علم کلام مراجعه شود.

۶ـ سرادقات قدم: یعنی سراپرده قدیم که جهان علوی باشد و به آن سرادقات اعلی هم گفته‌اندکه بارگاه احدیّت باشدکه انوار الهی و صعق «مدهوش و بیهوش» روبی است و سرادقات نوریه هم گفته می‌شود که مرکز تجلیات انوار وجودی است وگاه منظور دل مومن است که سراپرده عشق و حبّ است و جایگاه انوار جمال.

۷ـ اللمع ص ۳۵۴.

۸ـ کشاف ج ۱ ص ۶۵۳.

۹ـ شرح گلشن راز.

۱۰ـ شرح قیصری ص ۴۱.

۱۱ـ المعجم المفهرس ردیف بیت ۲۳۵.

۱۲ـ کلمات مکونه فیض ص ۱۲۴ بنقل از علی علیه‌السلام.

۱۳ـ کلمات مکونه فیضص ۱۲۱ از قول امام صادق علیه‌السلام.

۱۴ـ شعر از ادیب قاسمی فرهنگ لغات عرفانی ص ۲۶۱.

۱۵ـ کتاب سه گوهر تابناک وکتاب ده سخنرانی از حضرت آقای سلطانحسین تابنده.

۱۶ـ لمعات ص ۲۷.

۱۷ـ اصطلاحات شاه نعمت اللّه ص ۵۸.

۱۸ـ شرح گلشن راز.

۱۹ـ مصباح الهدایه ص ۹۸.

فصل ۹

«۱» سرّ این که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرع ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی بدیده حدثان ننماید، که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه گاه وا ازل پرّد و در نقاب پرده حلال و تعزّز خود شود. و هرگز روی جمال بکمال به دیده علم ننموده است و ننماید.

«۲» برای این سرّ، اگر وقتی نقطه امانت وی را بیند آن وقت بود که از علایق و عوایق اینجائی وارهد و از پندارِ علم و هندسهٔ و هم فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس باز رهد.

غزل

بیار آنکه دل دوستان بهم کشدا	**نهنگ وار غمان از دلم بدم کشدا**
چو تیغ باده بر آهنجم از نیام قدح	**زمانه باید کز پیش من ستم کشدا**
بیار پور مغان را بده به پیر مغان	**که روستم را هم رخش و روستم کشدا**

که ایشان هر دو آنجائی‌اند نه اینجائی.

متن:

«۱- سرّ این که عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرع ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی بدیده حدثان ننماید، که آشیان از جلالت ازل داشته است. گاه گاه وا ازل پرّد و در نقاب پرده حلال و تعزّز خود شود. و هرگز روی جمال بکمال به دیده علم ننموده است و ننماید».

شرح: و اینکه عشق بطور کامل و مطلق به هیچ کس روی ننموده و بصورت مجاز و اعراض و فاعل تجسم در عاشق یا معشوق ظهور یافته از اینروست که عشق لطیفه‌ای است ازلی و ابدی ولی انسان ازلی نیست و این مرغ ازل که بر مرکب روح نشسته مسافری است که در این شاخسار لانه کرده تا خود را در ابدیّت به همان اصل ازلیّت خویش برساند. و تجدّد و تجلیّات و تظاهرات او بیانگر آنست که او مسافر است نه مقیم، و چون حادث روی «تاب» مقابله با قدیم ندارد و اگر با آن مقارنه کند متلاشی می‌شود لذا «عشق» از باب رحمت به حادث روی به حادث ننماید چنانکه خدای تعالی فرماید: **«کان اللّه و لم یکن شیٔ»** یعنی خدا بود و هیچ چیز با او نبود. او ازلی است و هر خانه‌ای جایگاه ازلیت نیست زیرا او از زمان و مکان بیرون است گهگاه بسوی ازل واپس پرد وگوید: **«لمن الملک الیوم للّه الواحد القهار»** «المومن آیه ۱۶» امروز ملک و قدرت از آن کیست؟ از آن خدای یکتای چیره دست است. آنگاه در راه جلال عزت خویش از دیده‌ها مخفی و ازگمانها دورگردد. ناگوری در شرح این مطلب گوید «۱»: جبرئیل را فرمان شود برو و سلام بر اهل بهشت و اهل دوزخ برسان جبرئیل بیاید نه بهشت بیند و نه دوزخ و نه بهشتیان و نه دوزخیان. جبرئیل مناجات می‌کندکه یا رب تو می‌دانی بهشت و بهشتیان و دوزخ و دوزخیان نه آمدند. فرمان شود از جائی که آمده بودند همانجا رفتند پس

«وا ازل پرد» یعنی **«سبحان اللّه و لم یکن کعه شیٔ و یکون و لا یکون معه شیٔ»** «۲» یعنی منزّه است خدا او بود و هیچ چیز با او نبود و او می‌باشد و هیچ چیز با او نمی‌باشد.

پس او هرگز همه جمال خویش را در معرض دید علم قرار نداده و ننماید زیرا حادث، قدیم را «کما هو حقه» در نیابد، چنانکه جلوه‌ای بر طور نمود از هم متلاشی شد و حضرت موسی‌علیه‌السلام بیهوش افتاد اگر همه جلوه حسن عرضه فرموده بود هستی مندک می‌شد. **«و اذا زلزلت الارض زلزالها»** «۳» در عرصه عالم صغیر و کبیر زلزله‌ای ایجاد می‌کند تا حقایق مکنونهٔ خود را ظهور دهد و جنان بساط هستی را درهم می‌نوردد که انسانها چون پروانه‌ها پراکنده شده وکوهها چون پشم زده شوند «۴». و آسمان بشکافد و زمین کشیده شود و بیرون آید آنچه در اوست «۵».

و از اینرو عین القضاه می‌فرماید: «ای درویش مرغی که از آشیانه ازل پرد جز بر شاخه ابد ننشیند او را بچشم عمیٰ «کور و نابینا» گرفتهٔ حدوث نتوان دید. پیر من گفتی «احمد غزالی» عشق همان هوای قدم است اگر سایه بر عالم افکند او را از حد امکان بعالم وجوب رساند و آنچه عشق در تو آویزد دانی که موجب چیست؟ حاضر باش تا بدانی که چون از شاخ ازل در پرواز آید از عالم خودگاه‌گاه دور افتد چون در تو نگاه کند نشانی یابد از عالم بی‌نشان که: **«خلق اللّه آدم علی صورته»** عبارت از آن نشان است از غلبه حال در تو آویزد و چون نسیم صبا، افضال معشوق از مهب لطف در وزیدن آید پرده جمال برگیرد، عشق آتش در تو زند و قصد دگر اول کند تا بکشف جلال متمتع گردد «ذلک سرّ» «۶».

متن:

«۲» برای این سرّ، اگر وقتی نقطه امانت وی را بیند آن وقت بود که از علایق و عوایق اینجائی وارهد و از پندارِ علم و هندسهٔ و هم فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس باز رهد.

شرح: پس اگر باین سرّ و ابدی آگاه شود که نقطه امانت عشق از روز الست در درّه وجودش نهاده شده چنان از ما سوی اللّه «و ما سوی العشق» بپرهیزد که کلیّه علائق و عوارض و موانع را از هم بگسلد و از همه تعلّقات و موانع این جهانی آزادگردد، وانگاه از پندار عل و هندسه و همی خویش و آنچه از خیالات که تار و پود فلسفه او شده‌اند و آنچه که از جاسوسی حواسّ ظاهر یافته، صرف نظرکند و جز خدا «عشق» بهیچ چیز دل نبندد و بدان گرایش پیدا نکند. بقول شیخ بهائی:

علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تلبیس ابلیس شقی

البته علم و فلسفه و توجه به حواس کلاً مردود نیست زیرا مربوط بعالم ماده و مسائل این جهانی است ولی تنها در این محدوده مجال فعالیت دارد و او را به عالم مجردات و لاهوت و عشق مطلق راهی نیست و اگر رود شهاب ثاقب غیرت بسوزاندش و یا رجم شود.

متن:

بیار آنکه دل دوستان بهم کشدا نهنگ وار غمان از دلم بدم کشدا

چو تیغ باده بر آهنجم از نیام قدح زمانه باید کز پیش من ستم کشدا

بیار پور مغان را بده به پیر مغان که روستم را هم رخش و روستم‌کشدا

توضیح: دو بیت اول در دیوان امیر معزّی با تغییراتی دیده می‌شود که آقای پورجوادی ذکرکرده «۷». چنانکه معلوم است شعر از امیر معزّی است و بیت اول اینطور بوده:

بیار آنچه دل ما بیکدیگر کشدا　　　بسرکش آنچه بلا و الم بسرکشدا

و شیخ ابوالفتوح احمد غزالی هم آن را تغییر داده و پس از او عین القضاه هم در نامه‌ها تغییر راپذیرفته و همان بیت اول را عیناً در نامه نود و پنجم «۸» ذکرکرده و در نامه نود و ششم ۴ بیت دیگر همان قصیده امیر معزّی را درباره مردان عشق که دریاها شراب عشق نوش کنند و باز زیادت طلبند آورده می‌گوید:

اگر به ساغر دریا هزار باده کشم　　　هنوز همّت من باده دگر کشدا

غلام ساقی خویشم که بامداد پگاه　　　مرا زمشرق خم آفتاب بر کشدا

در نشاط من آنکه گشاده‌تر باشد　　　که مست گردم و ساقی مرابه درکشدا

خوش است مستی و از روزگار بی‌خبری　　　که چرخ غاشیه مرد بی‌خبر کشدا

بعلاوه عین القضاه بیت سوم را با تغییراتی در نامه هشتاد و هفتم آورده می‌گوید:

بیار پیر مغان و بده به پور مغان　　　که رستم راهم رخش رستم کشدا

و این بیت مسلماً اشتباه است زیرا پور مغان را باید بدست پیر مغان داد. و رستم هم در این شعر روستم می‌باشد تا وزن بهم نخورد و درکشف الاسرار «ج ۱۰ ص ۵۳۷» مصراع اول چنین آمده: «بیار پور مغانه بده به پیر مغان». اما مصراع دوم را نه تنها عین القضاه چند بار ذکرکرده بلکه در شرح شطحیات «۱۱» و مرصاد العباد نیز آمده و بصورت ضرب المثل در بسیاری از مأخذ عرفانی ذکر شده.

شرح: آن باده‌ای را بیاورکه دل دوستان را بخود جذب کند و عاشق را مست و بی‌خبر و مجذوب جذبه حسن نموده بپروازش آورد و یک قطره و پیمانه و صراحی و خم هم کافی نیست بلکه دریای شراب عشق بیاور تا نهنگ‌وار در این دریا غوطه زنم و با آن غوطه‌ور شدن دردریای بیکران شراب عشق غم هستی را فراموش کنم.

و چون باده عشق را همانند شمشیر برنده است از غلاق قدح بیرون کشم، چنان داد مردی و مردانگی و یکّه تازی در میدان عشق بر خواهم دادکه زمانه در پیش من باید سپر بکشد «در اینصورت ستم کشدا بنظر ناصحیح است و سپرکشدا درست است ولی جهت صحّت قافیه آورده شده» ولی اگر ستم کشدا را درست بدانیم این است که روزگار در برابرم ستمدیده و مغلوب خواهد شد. و اکنون پور مغان، یعنی شراب «۱۳» را بدست پیر مغان یا پیر طریقت بده زیرا رستم را رخش رستم می‌تواند بکشد. یعنی آن شراب طهور عشق را جزکاملان طریقت که بمقام پیری قطبیت رسیده‌اند نمی‌توانند بنوشند. از طرفی همان شرابی که پیر مغان درست می‌کند یعنی همان تجلیات و وارداتی که خودش سازنده آن است تقدیم حضور خودش کن و عشقی که معشوق به عاشق بخشیده تسلیم او نما

درباره اصطلاح پیر مغان و پور مغان و رخش و رستم که کاملاً ایرانی و مستند به سنن ایرانی است تذکر این نکته لازم است که در تصوف اسلامی از جهت جلوه ظاهرکه ظهور مظروف حقیقت است در ظرف فرهنگی سه نوع نمود و ظهور مشخص است یکی شیوه تمایل به تصوف مسیحیت و نو افلاطونی که صوف پوشی و تحقیقات عرفان نظری مبتنی بر استدلال در آن بچشم می‌خوردکه در واقع همان تصوف عالمانه و عابدانه است که قبلاً بیان شد دیگر شیوه تمایل به تصوف هندی و بودائی که ریاضت و ترک تعلّقات و حالات انفعالی و مجاهده با نفس و روش پاسیو «منفی و انفعالی در درک حقایق» بیشتر جلب نظر می‌کند. سوم تمایل به اندیشه‌های حکیمانه و صوفیانه ایرانی که روش اکتیو «فعّال» و متحرّک و ذوق و عشق و نور و صفا در آن بیشتر است. این روش بیشتر مبتنی بر اشراقات و شهودات باطن و طیّ طریق با بال عشق و سکر و جذب و خدمت و فتوت و

جوانمردی و اخذ حقایق از باطن پیر طریقت بوده که همانسانی که پیر مغان در آتشکده، آتش می‌افروزد پیر طریقت در آتشکده دل آتش افروزد زیرا:

از آن بدیر مغانم عزیز می‌دارند — که آتشی که نمیرد همیشه دردل ماست

در بین صوفیان، رابعه، شبلی، حلاج، یوسف‌بن حسین رازی، خرقانی، ابوسعیدابوالخیر، روزبهان بقلی، شیخ احمد غزّالی، عین القضاه همدانی، حافظ، عراقی، اوحدی کرمانی، سنائی، عطار، مولوی، و ملامتیان و ا هل فتوّت و عیّاران و قلندران و اهل حق و صوفیان حلاجیّه و نوریّه و امثالهم، بیشتر شیوه‌های ایرانی را بکارگرفته، اصطلاحات ایرانی را که نشانه‌گرایش ملّی و ذوقی آنان بایران و ملیّت است بکار برده‌اندکه از جمله آنها: پیر مغان، پیر می‌فروش، پیر خرابات، آتش، آتشگاه، مغ، مغ بچه، چام جم، جمشید، رستم، رخش، کیخسرو، آئینه سکندر، ونظایر آنهاست. و شراب هم بازگشتی است به شراب مقدّس زرتشتیان که بر حسب درجات مختلف ذوق و حال و اثری که در دل سالک دارد به باده، شراب، می، خمر و غیره تسمیه و نامگذاری می‌شود و چنانکه حافظ می‌گوید:

گفتم شراب وخرقه نه آیین مذهب است — گفت این عمل به مذهب پیر مغان کنند.

حال به بینیم پیر مغان کیست که شراب و خرقه را تجویز می کند و صوفیان را دیوانه خویش می‌سازد و بنامهای مرشد و مراد، ولی، شیخ، غوث، قطب، دلیل راه، خضر راه، هادی، مقتدا، پیر میکده و پیر می‌فروش خوانده شده و قدح باده بدست دارد و هرکس را در خور لیاقتش می چشاند و سرمست می‌کند، جام جهان بین برکف گرفته، اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کند.

بلی، او نور قدم است وواسطه فیض، انسان کامل است و مظهر و خلیفه خدا، او همان است که فرموده‌اند: **«الشیخ فی قومه کالنبی فی امته»** یعنی شیخ در بین مردمش چون پیامبر در بین امت است. و بقول ابوعلی جوزجانی: «ولی آن بودکه فانی بود از حال خود و باقی بود بمشاهده، ر او را ممکن نباشدکه از خود خبر دهد و با غیر خداوند بیارامد.» و بنا به بیان قرآن کریم: **«الا او اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون»** «یونس آیه ۶۲» یعنی: آگاه باشیدکه برای اولیاء خدا ترس و اندوهی نیست. و آنان همانهائی هستندکه در حدیث قدسی آمده: **«من آذی اولیائی فقد استحل محاربتی»** یعنی هرکه ولی مرا آزارکند به جنگ من شتافته است «۱۴».

وکلاً همهٔ صوفیه معتقدند بدون تربیت از دست پیر هر تلاشی عبث و بیهوده وگمراه‌کننده و سعی‌های پراکنده است، هجویری می‌گوید: «و مشایخ این طریقت طبیبان دلهایند» جلال الدّین مولوی می‌فرماید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر — هست بس پرآفت و خوف و خطر
هرکه او بی مرشدی در راه شد — او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول — بس ترا سرگشته دارد بانک غول
پیـر باشد نردبان آسمان — تیر پرّان از که گردد از کمان
هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر — دامن آن نفس کش را سخت گیر

و حافظ می‌گوید:

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن — ظلمات است بترس از خطرگمراهی

عزّالدّین کاشانی در مصباح الهدایه بحث جامع و مفصلی درباره مرید و مراد بیان فرموده می‌گوید: «اهل تصوف لفظ مرید و مراد را بر دو معنی اطلاق کنند یکی بر معنی مقتدی و مقتدا و دیگر بر معنی محب و

محبوب. اما مرید بمعنی مقتدی آنست که دیده بصیرتش را بنور هدایت بینا گردانند، اما مراد بمعنی مقتدا آنست که قوت ولایت او در تصرف بمرتبه تکمیل ناقصان رسیده باشد «۱۶». بعلاوه در کتاب التعرّف، کشف المحجوب، رساله قشریه، اسرار التوحید، عوارف المعارف، بحث خاصی دراین باره ارائه داده شده است. در اسرار التوحید درباره خصوصیات مرید آمده است: «شیخ را پرسیدندکه پیر محقق کدام است و مرید مصدق کدام است؟ گفت نشان محقق آنست که این ده خصلت در وی باز یابند تا پیری درست باشد:

نخستین مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت، دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سیم مهذب ومؤدب گشته باشد تا مؤدب بود. چهارم بی‌خطر سخی باشد تا مال فدای مرید آزاد تواندکرد. پنجم از مال مرید آزاد باشد تا درکار خودش بکار نباید داشت. ششم تا بشارت پند تواند داد بعبارت ندهد. هفتم تا به رفق تأدیب تواندکرد به عنف و خشم نکند. هشتم آنچه فرماید نخست بجای آورده باشد. نهم هر چیزی که ز آنش باز دارد نخست او باز ایستاده باشد. دهم مرید را که بخدای فرا پذیرد بخلقش رد نکند. چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود مرید جز مصدق راهرو نباشدکه آنچه بر مرید پدید آید آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود«۱۷».

متن:

«که ایشان هر دو آنجائی‌اند نه اینجائی»

شرح: روح حامل امانت عشق است و خود و عشق هر دو از عالم ملکوتند نه از عالم طبع ونسبت عشق بصورت مجاز ترکیبی نسبی وضعی است نه اصلی، پس احاطت ادراک عین اصل بر صورتهای حادث امکان ندارد زیرا آن «عشق» از عین کلّ است و این «درک جزئی عشق» ادراک جزئی، پس با علم و ادراک که حادثند و اینجائي، نتوان حقیقت عشق را دریافت بللکه خود روح که ملکوتی است عشق را که ملکوتی است در می‌یابد و حس می‌کند و تنها به آن اشاره می‌کند چه در بیان نمی‌گنجد.

تعلیقات فصل ۹

۱ـ شرح ناگوری بر سوانح خطی دکتر مجاهد ص ۹.
۲ـ مأخذ حدیث را آقای دکتر مجاهد بدینصورت ذکرکرده که این حدیث بصورت گوناگون و با ضمائم و اضافات در بسیاری ازکتب آمده است. عجلونی درکشف الخفاذیل: «کان اللّه و لا شئ معه» گوید: رواه ابن جنان و الحاکم و ابن ابی شیبه عن بریده فی روایه... ولایتی غیره و فی روایه... ولم یکن شئ قبله «۲-۱۳۰» صاحب کتاب مشکاه المصابیح بنقل از «بخاری» این روایت را در باب «بدء الخلق» چنین آورده است: «کان اللّه و لم یکن شئ قبله وکان عرشه الی الماء ثم خلق السموات و الارض وکتب فی الذکرکل شئ» «ج ۲ ص ۱۱ ردیف ۵۶۶۸ نسخه خطی تصحیح آقای دکتر مجاهد ص ۹».
۳ـ قرآن کریم سوره زلزال.
۴ـ سوره قارعه آیه ۱ تا ۵.
۵ـ سوره انشقاق آیات ۱ تا ۴.
۶ـ لوایح ص ۳۰.
۷ـ تعلیقات سوانح ص ۹۵ – دیوان امیر معزّی بسعی اقبال ص ۷۷۲.
۸ـ نامه‌های عین القضاه بسعی عفیف عسیران ج ۲ ص ۳۲۱.
۹ـ همان مآخذ ص ۳۴۱.
۱۰ـ همان مآخذ ص ۲۱۶.
۱۱ـ شرح شطحیات ص ۳۸۴.
۱۲ـ مرصاد العباد ص ۶۳۱.
۱۳ـ در فرهنگ معین بمعنی شرابی که زردشتیان درست می‌کنند آمده.
۱۴ـ رساله قشریه.
۱۵ـ کشف المحجوب – الکلام فی اثبات الولایه.
۱۶ـ برای شرح کامل آن به ص ۱۰۷ تا ۱۱۴ مصباح الهدایه مراجعه شود.
۱۷ـ اسرار التوحید ص ۳۲۹ – ۳۳۰.

فصل ۱۰

او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود است، صیاد خود است و شکار خود است، قبله خود است و مستقبل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیّت خود است، صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ.

بیت

ما در غم عشق غمگسار خویشیم　　شوریده و سرگشته کار خویشیم
سودا زدگان روزگار خویشیم　　صیّادانیم و هم آشکار خویشیم

شرح: ناگوری در شرح آن می‌نویسد: «با اضافت و بدون اضافت بهر دو طریق می‌توان خواند و معنی راست آید» «مرغِ خود آشیان خود یا مرغ خود و آشیانْ خود».

این فصل از زیباترین و فصیح‌ترین نثر سوانح بلکه از قطعات بی‌نظیر ادب فارسی است و شرح آن واضح، شیخ در اینجا عینیّت و مطلقیّت و صرفیّت عشق «وجود مطلق، حق مطلق» را بیان داشته صفاتش را عین ذات و فعلش را عین و باطن و آشکار و مخفی و ازلی وابدی معرفی نموده و اتحاد طالب و مطلوب و عاقل و معقول و عاشق و معشوق را با الفاظ نغزی بیان نموده اتحاد را دوئی ندانسته که به ثنویّت گرفتار آید بلکه دوگانگی را یگانگی در دو شکل و دو مظهر نمایان نموده زیرا بشر در درک حقایق از آن سرّ شهودی به سرّ غیبی پی می‌برد و شهود جز ظهور غیب در تشکل و همی یا خیالی یا اشراقی ما نیست پس طالب و مطلوب و عاشق و معشوق و صیاد و شکار و اول و آخر و... همه یکی است و این تفاوتها جز حالات ادراکی ما نیست و در حقیقت، اینها اعتباری است نه حقیقی.

وجود اندر کمال خویش ساری است　　تعیّن‌ها امور اعتباری است
حلول و اتّحاد اینجا محال است　　که در وحدت دوئی عین ضلال است

درباره وحدت وجود، فلاسفه و عرفا نظریات بسیار ارزنده دارندکه کلید حلّ همه مسائل فلسفی و عرفانی و مذهبی وکلاً در سه نوع ابراز شده که عبارتند از وحد وجود وکثرت موجود. وحدت وجود و وحدت موجود. وحدت وجود اعتباری بودن موجود که در واقع صرفیّت و مطلقّیت وجود است که بتوحید شهودی توان دریافت و مورد قبول ماست توضیح آن اینست که:

حقیقت وجود همان حق اول است که در تمام ماهیّات و اعیان ثابته متجلّی و ظاهر است. این تجلیّات تابع ذاتند و تکثّر در آنها محال است. و این کثرت از ناحیه اعین ثابته و قابلیّت‌های عرضه کننده تجلّی، فعلی است. و احاطه حقیقت حق باشیاء احاطه قیّومی است که بوسیله ظهورات مختلف خو را می‌نمایاند. و باید گفت **«داخل الاشیاء لا بالممازجه و خارج الاشیاء لابالمباینه»** پس هستی مبتلا به ذاتی است و مجلای تجلّی است پس کثرت در وحدت منطوی است و وجود مطلق در مقام فعل، معیّت سریانی و در مقام ذات، معیّت قیومی با اشیاء که خود صور نازله تجلیّات حقند، دارد. پس وجود در مقام اجماع، وحدت دارد **«قل هو اللّه احد»** و در مقام تفصیل کثرت **«ثم فصلناه من لدن حکیم خبیر»** و این کثرت که ظهور شیٔ باشد بحسب

حلول و اتحاد نیست چه عالم امکان ذاتاً فقیر است و مطلق در مقام ذات، غنی و صمد و عاری از جمیع تقیّدات است، و معیّت حق با اشیاء و ظهورش در جمیع مراتب وجودی بلافاضه و بالمعیّه است نه با حلول و اتحادکه دوگانگی و ثنویّت را نتیجه دهد برای شرح بیشتر به‌کتب مربوط مراجعه شود «۱».
معتقدان به وحدت وجود کلاً به آیه ۳ سوره حدید استناد می‌کنندکه می‌فرماید: **«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»** یعنی: اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست. و چون علم او از نوع همراهی است **«هو معکم اینماکنتم»** **«نحن اقرب الیکم من حبل الورید»** و ا حاطه ایست **«واللّه من ورائهم محیط»** «سوره ۸۵ آیه ۲۰» پس جهت باقی و ثابت و دائم‌که در همه مراتب هستی ثابت است وجه اوست. چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: **«و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»** **«کل شیٔ هالك الا وجهه»** و غیر از وجه باقی همه هالک بوده وجودشان عرضی و اعتباری و یا نمودی و یا سایه‌ای و یا خیالی است و در واقع نمایش وجود مطلق است در آئینه اذهان و اندیشه‌ها برای ارائه حقیقت وجود. و تباین موجودات در جنبه ماهیّت متغیر اعتباری است که اذهان مقیّد در معرفت حسی و سطحی و عقل جزئی به قیاس فاسد پرداخته‌اند و با مقدمات نتیجهٔ غلط حاصل نموده‌اند. پس ماهیّت متباین و متضادکه ما به‌الاختلاف انواع و افراد است اعتباری و تنها برای شناخت در عالم مادی است چنانکه می‌فرماید: **«إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»** حجرات آیه ۱۳ یعنی: ما شما را از نر و ماده آفریدیم و ملتها و قبیله‌ها قرار دادیم تا با آن شناخت پیدا کنند و یکدیگر را بشناسند. و این تکثّر و تضاد است که موجب درک معرفت می‌شود زیرا در وحدت مطلق بدون ظهور و نمود هیچ درک و دریافتی پیدا نمی‌شود که معرفت از آن حاصل آید حتی شهودات باطن و اشراق و وحی در شکل آتش یا نور بر پیامبران و اولیاء اللّه جلوه‌گر می‌شود که آن هم ظرف همان مظروف: **«انا ربکم الاعلی»** **«اللّه لا اله الا اللّه هو الحی القیوم»** می‌باشد. پس لفظ و شکل و حرکت و صوت و هر چه حسّ شود نمود ناپایدار و متغیر نمایشی در مرتبه نازله حقیقت مطلق واحد می‌باشد و آغاز و پایان و طالب و مطلوب و عاشق و معشوق همه اعتباری است و جز اوکه مطلق است هیچ نیست.

که یکی هست و هیچ نیست جز او   وحده لا اله الا هو

چون بصورت آمد آن نور سره   شد عدد چون سایه‌های کنگره

و این است مفهوم بیان شیخ که فرمود: او مرغ خود است... الخ.
عین القضاه هم همین مطلب را بدینصورت در لوایح آورده: «عشق روی در خود دارد پس هم او شاهد است و هم او مشهود و عشق خود را نشناسد پس همو عارف است و هم معروف، در هوای خود پرد و شکار از عالم خود کند پس او شکار است و هم صیاد، آنچه بایدش در عالم خود یابد پس هم او طالب است و هم مطلوب. نظر از خود بر ندارد و برکس نگمارد پس هم او قاصد است و هم مقصود. عزیزی گفته است:

صیاد همو دانه همو صید همو   ساقی و حریف و می و پیمانه همو
گفتم که زعشق او به بتخانه شوم   دیدم که بت حاکم بتخانه همو «۲»

و سپس شیخ می‌گوید:

ما در غم عشق غمگسار خویشیم   شوریده و سرگشته کار خویشیم
سودا زدگان روزگار خویشیم   صیّادانیم و هم آشکار خویشیم

این رباعی را نجم الدین رازی معروف به دایه به شیخ احمد منسوب داشته و قبل از آن همان عبارت «او مرغ خود است و آشیان خود» را بدینصورت شرح داده... مرغ وصال را که موسی علیه‌السلام خواست تا با تیرکمان **«ارنی انظر الیک»** «۳» صیدکند نتوانست که تعزّز اوج کبریا **«لن ترانی»** گرفته بود، بصد هزار لطف و اعزار به شیئیت خواجه «حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله» می‌دادندکه **«الم تر الی ربک؟»** آنچه حقیقت است خواجه هم صید بود و هم صیاد و بحقیقت مرغی بود از آشیان **«انا من اللّه»** برخاسته و صورت صیادی گرکائنات پرواز میکرد نه چنانکه پر باز می‌کرد. زیرا که پرو بال او درکائنات کجا گنجانیدی. همو مرغ بود و همو دانه، هم او شمع بود هم پروانه. ششیخ ا حمد غزالی فرماید قدس اللّه روحه: «ما در... شکر خویشیم». این دو بیت در واقع تفسیر همان متن نثر است که عشق هم... صیاد خود است و هم شکار خود... هم اول و هم آخر هم طالب و هم مطلوب و... پس ماهم عاشقیم و هم غمگسار خودیم و هم شوریده عشقیم و هم سرگشته وادی عشق، هم سودای عشق داریم و عشق همه وجودمان را فراگرفته و هم صیاد عشقیم و هم شکار عشقیم، و این‌ها هم مراتبی است که در سیر و سلوک عاشق واقع می‌شود. گاه سالک احساس عشق و عاشقی می‌کند. زمانی می‌بیندکه عشق او را چنان در ربوده و اسیر خویش ساخته که از او نام و نشانی نیست و او مقهور و مغلوب در چنگال عشق اسیر است وگاه در حال غیبت است وگاه شهود وگاه در قبض وگاه در بسط گاه برکثرت وگاه بر وحدت وگاه چنان مجذوب و مستغرق است که هیچ نمی‌بیند و نمی‌داند. آنجا نه خود صیاد است و احساس فاعلی می‌کند که صیاد است، بلکه عشق او را صیاد خود نموده و آنجا که صید است باز همان عشق حالت صیدی انفعالی بدو بخشیده او نه این است و نه آن و همین است و همان.

تعلیقات فصل ۱۰

۱ـ شرح مقدمه قصیری بر فصوص الحکم – شرح فصوص الحکم خوارزمی – هستی از نظر فلسفه و عرفان از جلال الدین آشتیانی.

۲ـ لوایح ص ۳۵.

۳ـ سوره اعراف آیه ۱۷۲.

۴ـ سوره فرقان آیه ۴۵.

۵ـ مرادالعباد ص ۴۲۶ – ۴۲۷.

فصل ۱۱

«۱» کرشمهٔ حسن دیگریست وکرشمه معشوقی دیگر. کرشمه حسن را روی در غیری نیست و از بیرون پیوندی نیست. اما کرشمه معشوقی و غنج و دلال و ناز: آن معنی از عاشق مددی دارد، بی او راست نیاید. لاجرم اینجاکه معشوق را عاشق درباید. نکوئی دیگر است و معشوقی دیگر.

حکایت آن ملک که گلخن تابی بر روی عاشق شد و وزیر با اوگفت. ملک می‌خواست که او را سیاست کند. وزیرگفت: «تو به عدل معروفی. این لایق نبودکه سیاست کنی برکاری که آن در اختیار نیاید». از اتفاق راه‌گذر ملک برگلخن آن گدا بود و او هر روز بر راه نشسته بودی منتظر تا ملک کی برگذرد. و ملک چون آنجا رسیدی کرشمه معشوقی پیوندکرشمه جمال کردی. تا روزی که ملک می‌آمد و او نشسته نبود. و ملک کرشمه معشوقی در پیوسته بود. آن کرشمه معشوقی را نظره نیاز عاشقی دربایست. چون نبود او، برهنه بماند- که محل قبول لیاقت بر ملک تغییری ظاهرگشت. وزیر زیرک بود، بفراست آن را دریافت. خدمتی بکرد وگفت که ما گفتیم که او را سیاست کردن هیچ معنی نداردکه از او زیانی نیست. اکنون خود بدانستیم که نیاز او در می‌یابد.

«۲» جوانمردا، کرشمه معشوقی در حسن وکرشمه حسن همچون ملخ در دیگ بباید تاکمال ملاحت به کمال حسن پیوندد. جوانمردا چه گوئی اگر با ملك گفتندی که او از تو فارغ شد و با دیگری کاری برساخت و عاشق شد؟ ندانم تا هیچ عبرت از درون او سر برزدی یا نه.

بیت

هرچه خواهی بکن ای دوست مکن یار دگر　　　کانگهی پس نشود با تو مرا کار بسر

«۳» عشق رابطه پیوند است، تعلّق به هر دو جانب دارد.اگر نسبت او در سمت عاشق درست شود، پیوند ضرورت بود از هر دو جانب که او خود مقدمه یکی است.

متن:

«۱» کرشمهٔ حسن دیگریست وکرشمه معشوقی دیگر. کرشمه حسن را روی در غیری نیست و از بیرون پیوندی نیست. اما کرشمه معشوقی و غنج و دلال و ناز: آن معنی از عاشق مددی دارد، بی او راست نیاید. لاجرم اینجاکه معشوق را عاشق درباید. نکوئی دیگر است و معشوقی دیگر.

شرح: منظور ازکرشمه تجلی جلالی «۱» و یا التفات «۲» می‌باشد ولی در اینجاکرشمهٔ اول، تجلّی جمال مطلق است در عظمت جلال که روی آن به غیر نیست و با بیرون پیوندی ندارد. ذات او در تجلّی جمال از هستی بی‌نیاز است «زعشق نا تمام ما جمال یار مستغنی است»، و این صفت چون حیات و احدیّت لذاته بذاته و عین ذات بوده اضافی نیست و بدون رابطه با حادث و مخلوق است. اما کرشمه دوم که بمعنی تجلّی بالافاضه است لازمه‌اش موجودات و مخلوقات است. و اما غنج و دلال وناز همه‌اش فریب‌دادن معشوق است. غنج بمعنی ناز وکرشمه است. دلال: اضطراب و غلقی است که در جلوه محبوب از غایت شوق و عشق و ذوق بباطن سالک می‌رسد و هر چند در آن حال بمرتبت سکر و بیخودی نیست و لیکن اختیار خود ندارد و ازکثرت اضطراب هر چه بر دل او در آن حال لایح شود، بی‌اختیار بگوید «۴». و اما «ناز» استغنای معشوق نسبت به عاشق و امتناع وی می‌باشد «۵». و همه آنها جذبه عنایتی است که از حسن بی‌مثال محبوب خیزد و عاشق را در تضادّ مهر و

قهر درکوره ابتلاء و آزمایش اندازد و باید عاشقی باشد تا معشوق کرشمه و نازکند و بر او تجلّی جمال و جلال کند. گاه او را به جلوه جمال بسوی خود کشد و یا «عبادی» «ای بندهٔ من» لطف آمیزگوید و گاه بجلوه جلال «لن ترانی» گوید. پس این صفت در رابطه با مخلوق است که عاشق شود. لذا خلقت مخلوق ضرورت ظهور خلقت است و جلوات فریبنده حیات، پس صفت احسان حق که از حسن بی‌پایان اوست چه مخلوقی باشد و چه نبشد در تجلی است ولی معشوقی حق با مهجوری یا درد و بلا و زمایش و عقاب... میسر شود و ایندو با هم فرق دارد. عزّالدّین کاشانی در شرح این قسمت می گوید:

نیست جز بر دوگونه غنج ودلال — غنج معشوقی است و غنج جمال
غنج حسن و جمال را ز برون — هیچ پیوند نیست جز به درون
غنج معشوق از برون با ناز — به نیازش بود همیشه نیاز
قوت او از نیاز مشتاقست — زین سبب حاجتش معشّاق است

متن:

«حکایت آن ملك که گلخن تابی بر روی عاشق شد...الخ»

شرح: معنی ظاهری حکایت معلوم است ولی منظور از ملک «سلطان محمود» حضرت حق یا عشق مطلق است که در معشوق جلوه دارد که همراه با جمال خود جلال هم دارد. و منظور ازگلخن تاب عاشق است که مخلوق است که فقیر است و محتاج، وگهگاه غافل، و در همان زمان غفلت اوست که سلطان عشق با همه جلوه می‌آید و او در خواب غفلت است.

یک دم زدنی فارغ از آن شاه نباشید — شاید که نگاهی کند آگاه نباشید

چه سلطان عشق خود را به هزاران جلوه آراسته است تا دل برد و همه را به کانون وحدانیّت خود رهنمون شود و بوصال خویش برساند و اگرکسی از این جلوات با بی‌اعتنائی بگذرد وکفران این نعمت جمال نماید مقهور شمشیر جلال استغنای حق می شود. اینجاست که وزیرکه شفیع است و مراد مقام رسالت و ولایت است پا در میانی می‌کند.

عراقی در لمعات در این باره و مطالب قبل آن می‌فرماید: «محبّ چون خواهدکه مراقب محبوب باشد چاره او آن بود که محبوب را به هر چشمی مراقب باشد و به هر نظری ناظر، چه او را در هر عالمی صورتی است و در هر صورتی وجهی، در همه اشیاء ظهور او را مراقب باشد، چه ظاهر اشیاء چنانکه باطن است، **«هو الظاهر و الباطن»** هیچ چیز نبیندکه و را پیش از آن یا پس از آن یا در آن پایه آن بیند «این سخن مأخوذ از بیان حضرت علی عليه‌السلام است.» محبّ اینجا بیش به خلوت نتواند نشست و عزلت نتواندگزید، چه او را عین اشیا نبیند، مقامی بر مقامی نگزیند از هیچ عزلت نتواندکرد، چه غایت عزلت آن بود که در خلوت خانهٔ نابود خود نشیند و از جملهٔ اسماء و صفت خود و خلق عزلت گزیند، لیکن پس از آنکه ناظری او و خواری منظوری دولت آمد و دانست که مرتبه معشوقی را با عاشقی او تعلق گونه‌ای هست عزلت چگونه کند: **«الربوبیه بغیر العبودیه محال»** اینجای عاشق به حسابی در می‌آید، چه اگر عاشق کرشمه معشوقی را قابل نیابدکرشمه معشوقی تهی ماند... هر چند معشوق را حسن و ملاحت به‌کمال است و از روی‌کمال هیچ در نماند.

نی حسن ترا شرف ز بازار منست — بت را چه محل که بت پرستش نبود

اما از روی معشوقی نظاره عاشقی درباید... حریّت مطلق در مقام غنای مطلق یافت شود و الّا از روی معشوقی چنان‌که نیاز و عجز عاشق را ناز وکرشمه معشوق درباید، همچنین کرشمه و ناز او را نیز طلب و نیاز عاشق بکار

آید. این کار بی‌یکدیگر راست نمی‌آید. اینجا ناز و کرشمه و دلال معشوق با نیاز و تذلّل و انکسار عاشق همه این گوید:

مرا مکش که نیاز منت بکار آید　　　چومن نباشم حسن توباکه نازکند«۶»

پس او درکرشمه حسن که تجلی جلال است از همه مستغنی است و به عبودیّت و عجز و انکسار وقعی ننهد ولی درکرشمه معشوقی از آنروکه اساس آن بر «یحبّم» است از باب حبّ کل بر جزء و معشوق به عاشق بانواع تجلیات جلوه‌گری کند تا آتش بجان عارفان زند و عاشقان بینوا را به سوز وگداز و درد و نیاز و عبودیّت کشاند تا هر چه بهتر جمال او را در آفاق و انفس «در آسمان و زمین و... بنگرند و متوجه فقر ذاتی خود شوند» و گویند: **«رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»** بقره آیه ۲۸۶ و با دل شکسته صلوة عشق را با خون دل وضو سازندکه عاشق را جز با دل شکسته و انتظار لطف او سرمایه‌ای نیست، و از اینرو فرمود من در نزد دل‌های شکسته‌ام، و من صدای بنده دردمند را دوست دارم، من غفورم و رحیم. پس او درکرشمه معشوق خواهان نیاز ماست نه درکرشمه حسن و از اینرو مولوی در فیه ما فیه میگوید: «... مثال این آن باشدکه تو نئی در تون نشسته باشد و می‌گوید سلطان از من که تونیم مستغنی است و فارغ، و از همه تونیان فارغ است این تونی مردک را چه ذوق باشدکه پادشاه از او فارغ باشد. آری سخن این باشدکه تونی گویدکه من بر بام تون بودم سلطان گذشت ویرا سلام کردم در من نظر بسیارکرد و از من گذشت و هنوز در من نظر می‌کرد: این سخنی باشد ذوق دهنده آن تونی را...«۷» و این است سرّ اینکه خدای تعالی فرود: **«لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ»** ابراهیم آیه ۷.

عزالدین کاشانی آن حکایت گلخن تاب شیخ را بدینصورت بنظم کشیده و شرح داده است:

«حکایت در روشن کردن غنج و دلال معشوق»

بود مردی فقیر و گلخن تاب　　　زآتش عشق در روانش تاب

با یکی از ملوک سرخوش بود　　　دلش از عشق او پر آتش بود

روزی از روزها مگر بنهفت　　　این سخن با ملک وزیر بگفت

چو ملک حال گلخنی بشنود　　　خواست او را سیاستی فرمود

گفت با او وزیر نیکو رأی　　　کاین بعدلت نه لایقست و سزای

آنچه در اختیار کس ناید　　　عدل بر وی ستم نفرماید

عشق چیزی است اختیاری نیست　　　چاره‌اش غیر بردباری نیست

جان عاشق بساط مهره اوست　　　شهر بند مراد شهره اوست

تا چه نقش است مهره آن بازد　　　عاشق ار خواهد ار نه می‌سازد

عاشقی را که آن شمارش نیست　　　جز زپندار اختیارش نیست

اتفاقاً ملک بگاه گذر　　　بود بر مرد گلخنیش ممّر

مرد هر روزه بر گذار ملک　　　بنشستی در انتظار ملک

چون ملک نزد او روان گشتی　　　بی‌هزاران کرشمه نگذشتی

روزی آن مرد بر گذار نبود　　　که ملک با کرشمه روی نمود

شده پیوسته از برای کمال　　　غنج معشوقیش به غنج جمال

چون ندیده آن ربوده را حاضر　　　گشت از وی تغیری ظاهر

ناز او را نیاز در بایست　　　سوز عاشق بسازد دربایست

زان تغیر چو شد وزیر آگاه	با ملک روی کرد وگفت ای شاه
آنچه در خدمت تو عرض افتاد	بهر آن مرد عین فرض افتاد
هیچ در خور نبد سعایت او	گشت روشن کنون نفاست او
خود معیّن چو روز گشت که چون	درخوراست آن نیاز او اکنون«۸»

«۲» «جوانمردا، کرشمه معشوقی در حسن وکرشمه حسن همچون ملخ در دیگ بباید تاکمال ملاحت به‌کمال حسن پیوندد. جوانمردا چه‌گوئی اگر با ملك‌گفتندی‌که او از تو فارغ شد و با دیگری‌کاری برساخت و عاشق شد؟ ندانم تا هیچ عبرت از درون او سر برزدی یا نه».

بیت

هرچه خواهی بکن ای دوست مکن یار دگر	**کانگهی پس نشود با تو مرا کار بسر**

«تا نپنداری‌که طامات است، حاشا وکلاّ‌که این ترجمه این آیت است‌که: **«ان اللّه لا یغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلك لمن یشاء» «۹»**

شرح: تجلیّات جلال و جمال هم با هم و عین هم و چنان بهم آمیخته‌که نمک در آب و هردود در دیگ، چه کمال نمکین و دلچسب بودن و دلدارگلشن محبوب، درکمال حسن است نه اینکه او حسنی نداشته باشد و عشق ما حسنی باشد یا حسن آفرین بوده باشد و جلوه عنایت عشق بر ما نتابد بلکه حسن و عشق با هم عجین‌اند و همچنین است جمال‌که با جلال آمیخته است... پس صفات عین هم و عین ذات و ظهور نمودی جلوات ذات است نه جدا از آن. ای مرد پاکباخته و پهلوان در راه عشق، اگر با مالک هستی و شاه‌کشور وجود یعنی سلطان عشق «حق و عشق مطلق» می‌گفتندکه آن‌گلخن تاب «آنکه درکوره حمام هیزم می‌نهد تاکوره را مشتعل نگاه دارد و حمام‌گرم شود» از تو فارغ و آسوده‌گشته است و روی دل بدیگری داده و عاشق غیر تو گردید، نمی‌دانم آیا شمشیر غیرت از غلاف برمی‌کشید و با برق جلال و قهر او را می‌سوزاند یا نه؟

این کلام شیخ ذهن را بسوی غافلانی‌کشاندکه با وجود جلوه‌های عنایت و لطف و حسن عشق‌که در تمام ذرات جهان و در آفاق و انفس جاری و آشکاراست چگون پرده غفلت بر چشم وگوش نهاده به خر مهره‌ها دل سپرده و باجزاء نازلتر از خویشتن خویش روی آورده و آنرا معشوق تصور نموده‌اند و چگونه است حال آنان در زیر شمشیر آتشبار غیرت الهی در جایگاه بیقراری: **«این المفر» و «نارالله الموقده»** مگر اینکه وزیر آن سلطان عشق به پایمردی و شفاعت خیزد وگوید: او را سیاست‌کردن هیچ معنی ندارد... نیاز او در می‌باید... شاید منظور از وزیرکه شفاعت می‌کند مقام شفیع للمذنبین یعنی مقام رسالت و ولایت باشد...

و بعد شیخ می‌فرماید: هر چه خواهی‌کن ولی دوست دیگر مگیر و این همان است‌که خدای تعالی فرمود: **«إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ»** «نساء آیه ۴۸» یعنی: خدا این را که به او شرك ورزیده شود نمی‌بخشاید و غیر از آن را برای هرکه بخواهد می‌بخشاید. و هرکه شرک بخدا بیاوردگناه بزرگی را مرتکب شده است چه، گناهی بدتر از نابینائي چشم دل از جمال دوست و ناپذیرائی ازکرشمه‌های عنایت و لطف او و ناسپاسی از پاسخ دهی به حبّ و عشق حق مر مخلوق را نیست، زیراکه هستی را بخاطرش آفرید و زیبا آفرید و او را آفرید و چه زیبا آفرید! و در دلش پیوند حسن و عشق را بامانت نهاد و چه زیبا نهاد! پس ای گلخن تاب سرای فریب، چشم دل بازکن، و بیدار باش تا غیری نگزینی‌که خدای رحیم و جمیل و غفور و ودود و غفّار و محبوب و ... از همه خطاهایت می‌گذرد جز اینکه مراتب بسیار نازله وجودی او را بجای او نشانی.

ای انسان اگر به جمال و جلال وکمال حبّ، چیزی را برابر او دانی، بدان عشق بورزد، و او را همسان خدایت در معشوقیّت گیر و گر نه دل به جمیل مطلق بند. بقول عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار:

گر کسی با ملک در آن سر وقت — گفتنی از روی امتحان در وقت
برتو برگشت مرد گلخن تاب — کرد بنیاد عشق با تو خراب
از تو برشد بدیگری پیوست — هر چه پیوند داشت با توگسست
هیچ دانی چه غیرتش بودی — در درون زان اگر چه ننمودی

متن:

«۳» عشق رابطه پیوند است، تعلّق به هر دو جانب دارد.اگر نسبت او در سمت عاشق درست شود، پیوند ضرورت بود از هر دو جانب که او خود مقدمه یکی است.

این مطلب را عزّالدّین کاشانی در دنبال حکایت مذکور بدینصورت آورده:

ذات معشوق و عاشق ار چه یکیست — در صفتشان بجز تقابل نیست
وصف معشوق عزّ و جبّاریست — وصف عاشق مذلت و خواری است
وصف آن ساز با کرشمه و ناز — وصف این سوز و اشتیاق و نیاز
لیک با این همه خلاف و عناد — هر یکی راست دیگری چو عماد
وصف هر یک بدیگریست منوط — بظهورش ظهور او مشروط
ناز همواره با نیاز بود — سوز پیوسته جفت ساز بود
تا نباشد یکی فقیر و اسیر — دیگری چون بود غنیّ و امیر
کی نماید یکی عزیز و بلند — گر نباشد دگر ذلیل و نژند
عشق پیوند راست رابطه‌ای — در میان ایستاده واسطه‌ای
نسبتش گر بجا نبیست درست — خود بدیگر طرف نباشد سست
یکطرف را اگر دهد جنبش — دیگری را نماید آرامش «۱۰»

پس عشق را تعلّقی به ذات عاشق است و تعلّقی به ذات معشوق. اگر اتصّال عشق با عاشق حقیقی افتد مقهور جذبه قهر او شود، و اگر بخلاف آن بود عاشق مغلوب جذبهٔ معشوق شود. و اگر قیام هر دو از عین عشق شود یکی از ایندو خود حاصلست «۱۱».

و از آن جهت است که مقیّد بدون مطلق نیست پس مقیّد با مطلق در پیوند باشد و ظهور مطلق بدون آن نیست. پس پیوند بهر دو طرف ضروری باشد و مطلق قوام باشد «۱۲»

آری عشق واسطه‌ای است میان عاشق و معشوق که موجب پیوند می‌شود. اما در سایهٔ کرشمهٔ معشوق نهانست، گاه گاه ازکمالی که درکار خود دارد از غمزه معشوق ناوکی برکمان ابروی او نهد و بر هدف جان عاشق اندازد «۱۳»

تعلیقات فصل ۱۱

۱ـ فرهنگ لغات و تعبیـرات عرفانی. ماده کرشمه.

۲ـ لمعات بخش اصطلاحات ص ۵۵.

۳ـ فرهنگ مُعین غنج.

۴ـ شرح گلشن راز ص ۵۶.

۵ـ فرهنگ معین ماده ناز.

۶ـ لمعات عراقی، لمعه بیست و ششم ص ۴۵ – ۴۷.

۷ـ فیه ما فیه ص ۹۱.

۸ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۱۳ – ۱۵.

۹ـ داخل پرانتز در نسخه دکتر افشار درکتاب دو رساله عرفانی در عشق در ص ۳۰ موجود است.

۱۰ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۱۵ و ۱۶.

۱۱ـ شرح نسخه نور عثمانیه تصحیح آقای دکتر مجاهد خطی ص ۱۷.

۱۲ـ شرح نسخه ناگوری تصحیح آقای دکتر مجاهد خطی ص ۹.

۱۳ـ لوایح ص ۳۶.

فصل ۱۲

سرّ روی هر چیزی نقطه پیوند اوست. و آیتی در صنع متواری است و حسن نشان صنع است. و سرّ روی آن روی است که روی در او دارد. و تا آن سرّ روی نبیند هرگز آیت صنع و حسن نبیند. آن روی جمال و یبقی وجه ربك است. دیگر خود روی نیست که کل من علیها فان و آن روی قبح است تا بدانی.

توضیح: این قسمت را ریتر در فصل جداگانه آورده و آقای دکتر پور جوادی هم آنرا در فصل مجزّا ذکرکرده که ملاحظه می‌نمائید و آقای حامد ربانی آنرا در فصل جدا تحت عنوان فصل ۱۱ آورده و آقای دکتر مجاهد در فصل ۱۳ و آقای ایرج افشار آنرا دنباله فصل قبلی ذکرکرده است. ضمناً «سرّ روی» که ریتر و آقای پورجوادی آورده‌اند در دیگر نسخ سوانح مذکور «سرّ و روی» و در شرح ناگوری «سرّ و وجه» و در نسخه عثمانیه «سرّ وی» آمده است.

شرح: در صورتیکه «سرّ روی» بخوانیم مفهوم عبارت این است که راز نمایش و جلوه هر چیزی به نقطه پیوند او مربوط است و این روی یا وجه که نمایانگر آن نقطه اصلی است نشانه و آیتی از صنعی است که در آن پوشیده و پنهان است. و حسن و جمالی که در هر چیز دیده می‌شود نشان دهنده صنع و ساختار آنست، پس سرّ جمال رخسار و نمود هر چیزی در آن جهتی است که متصّل به حسن مطلق و صنع جمیل اوست و تا کسی آن راز نهفته در آن وجه و رخساری که متعیّن شده و جلوه نموده و بشکل وجودات درآمده نبیند هرگز نمی‌تواند به صنع و آفرینش و حسن و جمال مطلق که در آن ظهور یافته پی ببرد. آن جلوه ظهور جمال در واقع مرتبه نمودی از ذات پروردگار است که وجه او نامیده می‌شود لذا می‌فرماید **«و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام»** «الرحمن آیه ۲۷» یعنی: و پاینده است وجه پروردگار توکه صاحب جلال و بزرگواری است. و آن روی که فنا شونده و دائماً در حال شدن و دگرگونی و نیستی است روئی نیست، بلکه اموری اعتباری است «تعیّن‌ها اموری اعتباری است» لذا خدای تعالی می‌فرماید: **«کل من علیها فان»** «الرحمن آیه ۲۶» یعنی: هر چه بر آنست فانی است که آن روی نمود متعیّن است که جنبه عدمی دارد و علم حقیقی بآن تعلّق نمی‌گیرد زیرا ذاتاً در تضاد با بودن و نبودن است و صور ذهنی حاصل از آن نیز متغیّری است بر متغیّر که هر دو باطل است.

حال اگر بجای «سرّ روی » «سرّ روی »و یا «سرّ و روی» بگیریم مفهوم آن این می‌شود که ناگوری در شرح آن می‌گوید «سرّ و وجه هر چیزی نقطه پیوند اوست» یعنی هر چیز بقیّومی او قیام دارد و در بعضی نسخ افتاده «سر وری هر چیزی پیوند اوست» و اگر نه سری کجا و سروری کرا، هر چیزی دو روی دارد **«وجه منه الی الحق، وجه منه الیها»** همه سروری و وجود هر چیزی از «وجه منه الی الحق» است تصور می‌افتد، و از «وجه منه الیها» همه فناست و نیستی. در بعضی نسخ افتاده است «سر و روی هر چیزی بقطع پیوند او» یعنی: وجود هر چیزی بقطع نسبت او تصّور توان کرد، اما به نسبت او به عدم محض بود. **«الحادث اذا قورن القدیم لم یبق له اثر»** یعنی: پدیده یا حادث چوت با قدیم روبرو گردد اثری از او نمی‌ماند. این معنی و آن عبارت هم از عبارت سابق اعتبارکن، اعادت چه کنم «و آیتی در صنع متواری»یعنی آیتی از عشق در صنع

متواری «پوشیده و پنهان» مخفی است. یعنی فیض اوهم با تست هر چیزی بدان فیض است «و حسن نشان صنع اوست» یعنی **«کل جمیل من جمال الله»** یعنی هر زیبائی از زیبائی خداست «۱».
در نسخه نور عثمانیه با وجودی که کلمه «سروری» آمده ولی در شرح می‌گوید: مراد از سرّ حقیقت هر چیزی، روئت آن چیز است که یافت آن حقیقت، بدان وسایط ادراک افتد و این در صنع متواری است و آنرا دو رویست، رؤیت بقا از عَرَض حسن. رؤیت فنا از عَرَض قبح «۲».
در مثنوی کنوز الاسرار مطالب فوق بدین صورت بنظم آمده است:
المقاله فی مشاهده الجمال من الصنع

هم جمیل است و هم محب جمال — احد فرد ایزد متعال
تو هم ار در جمال حق بینی — در جمال جمیل حق بینی
و گرت بر محل او نظر است — زانکه دروی از آن جمال اثر است
این نظر در شمار محبوب است — چون محبت مراد محبوب است
گر ترا چشم معرفت بیناست — وجه صانع ز صنع او پیداست
دیده از وجه خوب چشمهٔ نور — دیده در صنع آیتی مشهور
جز بدین وجه اگر نظر باشد — چشم بیننده بی‌بصر باشد
چشم بیننده نیست بیننده — زآفرینش جز آفریننده
وجه باقی جمال یزدان دان — غیر آن «کل من علیها فان» «۳»

عین القضاه هم همین مطلب را بوجهی دیگر آورده می‌فرماید:
«عشق را توجّه به وجهی مقدّس است او روی در حسن و دلربائی و ملاحت و جان افزائی دارد و حسن و دلربائی و ملاحت جان افزائی دانه و دام است پس بدین نسبت هرکه در جهان است غلام اوست و همگنان دانندکه «سرّ» او را بقائی و فنا وجهی بود که از توجه مقدّس بود **«و یبقی وجه ربك»** و چون او را توجه بوجهی نیست خود بجز او هیچ وجه نیست **«کل من علیها فان»** «الرحمن آیه ۲۶» **«کل شیٔ هالک الا وجهه»** «القصص آیه ۸۸» انموذج «نمونه» این معنی در جهان کعبه است، خلائق را در عبادت توجه بدو و او را بهیچ چیز توجه نه، پروانه را توجّه به شمع و شمع را توجه به سوئی نه. روی همه بآفتاب و آفتاب را توجه بطرفی نه. عرش قبله مقربان و عرش را قبله نه، محمد ﷺ مقتدای همه و او را بکس اقتدا نه «۴».

تعلیقات فصل ۱۲

۱ـ شرح سوانح ناگوری نسخه مجاهد ص ۹ و ۱۰.
۲ـ شرح سوانح نور عثمانیه نسخه مجاهد ص ۱۷.
۳ـ مثنوی کنوز الاسرار نسخه مجاهد ص ۹ و ۱۰.
۴ـ لوایح ص ۳۸ و ۳۹.

فصل ۱۳

«۱» دیده حسن از جمال خود بر دوخته است، که کمال حسن خود را نتواند یافت الاّ در آینه عشق عاشق. لاجرم ازین روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از خود در آینه عشق تواند خورد. و این سرّی عظیم است و مفتاح بسیار اسرار است.

بیت

مستی فزودنم زرخش بی‌سبب نبود   می بودوجای بود و حریف طرب نبود
مستغرقم اگر تو بگوئی تو بوده‌ای   او بود در طلب که مرا این طلب نبود

«۲» پس خود عاشق به حسن معشوق از معشوق نزدیک تر است، که معشوق بواسطه او قوت می‌خورد از حسن و جمال خود. لاجرم عاشق و معشوق را از خودی خودش خودتر است، و برای این است که بر او از دیده او غیرت برد. و اندر این معنی گفته است:

بیت

یا رب بستان داد من از جان سکندر   کو آینهٔ ساخت که در وی نگری تو

«۳» اینجا که عاشق معشوق را از او تر بود عجایب علایق پیوند تمهید افتد بشرط بی‌پیوندی عاشق با خود، پیوند عشق تا بجائی رسدکه اعتقادکند عاشق که معشوق خود اوست. انالحق و سبحانی این نقطه است و اگر در عین راندگی و فراق و ناخواست بود پنداردکه ناگزران است و معشوق خود اوست.

بیت

چندان ناز است ز عشق تو در سر من   تا در غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر در من   یا در سر این غلط شود این سر من

متن:

«دیده حسن از جمال خود بر دوخته است، که کمال حسن خود را نتواند یافت الاّ در آینه عشق عاشق. لاجرم ازین روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از خود در آینه عشق تواند خورد. و این سرّی عظیم است و مفتاح بسیار اسرار است».

شرح: ناگوری در شرح آن میگوید: چون معشوق خواهد نظاره خود کند، در آئینه طلب عاشق معاینه کند هیچ جمال خود را چنانچه دارد خود نتواند دید چنانچه در آئینه بیند لاجرم از اینرو آئینه عاشقی باید تا جمال خود بکمال درو معاینه کند و آن «سرّی بزرگ و مفتاح کنوز بسیار است» زیرا چه سرّ ایجاد و ظهور مکنونات است «۱».

در شرح نور عثمانیه آمده: حسن ازلاً و ابداً به غذا بخشی موصوف است. و چون در مرتبه ناظری خود «یعنی عاشق» افتد مرتبه غذا بستانی شود و از مرکز غنا در مرتبه افتقار افتاده باشد و افتقار نه صفات حسن است، پس بدینطریق نظر حسن از مطالعه جمال خود بر دوخته است «۲»...

در مثنوی کنوز الاسرار تحت عنوان «المقاله فی افتقار ظهور الحسن و بروزه الی وجود العشق» آمده:

حسن بی‌عشق رخ بکس ننمود | در او را کلید عشق گشود «۳»
بود بی‌عشق دیده محبوب | از کمال جمال خود محجوب
عشق عاشق و را چو آینه شد | صورت حسن از آن معاینه شد
بی‌شک آن لحظه کاندر او نگرد | چشمش ازحسن خویش قوت خورد
چون نبیند جمال خود معشوق | گوئی از ذات خود بود مفروق
هست اگرزانکه نیست باخود خویش | قرب عاشق بحسن او زو بیش
قربش از حسن او چو بیشتر است | لاجرم با جمال خویشتر است
زین سبب بر جمال دیده دوست | غیرت آید و راه زدیده دوست
گر کس این را بشرط دریابد | پس کزان گنجها گهر یابد
فهم آن از کلید اسرار است | زیر آن گفت‌های بسیار است «۴»

عین القضاه در شرح نیاز حسن معشوق به آئینه عاشق می‌گوید: کمال حسن معشوق جز در آئینه عشق عاشق نتوان دید و از این جهت وجود عاشق برای اظهار حسن معشوق باید. ای درویش اگر چه معشوق بسرمایه حسن غنی است و از وجود همه مستغنی است اما وی را برای اظهار خود بر خود آینه‌ای باید تا خود را دریابد و این معنی غوری دارد.

ما آینه‌ایم و او جمالی دارد | او را ز برای دید او در یابیم

«المؤمن مرآت المؤمن» سرّ این معنی است «۵» عراقی در لمعه هشتم همان نیاز ظهور حسن معشوق در آینه عاشق را چنین بیان فرموده: هر چه هست آینه جمال اوست پس همه جمیل باشد لاجرم همه را دوست دارد...و باز هم در لمعه هشتم گوید: محبوب یا در آینه صورت رخ نماید یا در آینه معنی یا ورای صورت و معنی. اگر جمال را بر نظر محبّ درکسوت صورت جلوه دهد محبّ از شهود لذّت تواند یافت از ملاحظه قوت تواند خورد، آنجا سرّ **«رأیت ربی فی احسن صورت»** یعنی: پروردگارم را در بهترین چهره و رخسار دیدم با او بگوید: **«فاینما تولوا فثم وجه اللّه»** یعنی بهر جا روکنید روی خدا آنجاست «بقره آیه ۱۰۹» چه وجه دارد معنی: **«اللّه نور السموات و الارض»** «نور آیه ۳۵» با او در میان نهدکه عاشق چرا گوید «در چشم من آئید بدو در نگرید»... و اگر جلال او از درون پرده معنی در عالم ارواح تاختن آرد محبّ را از خود چنان بستاندکه از وی نه اسم ماند و نه رسم، اینجا محبّ نه لذّت شهود یابد، را از خود چنان بستاندکه از وی نه اسم ماند و نه رسم، اینجا محبّ نه لذّت شهود یابد، نه ذوق وجود شناسد... و اگر محبوب حجاب صورت و معنی از پیش جمال و جلال برافکند سطوت ذات اینجا با محبّ همه این گوید:

در شهر بگوی یا تو باشی یا من | کاشفته بود کار ولایت به دو تن

و در لمعه نهم گوید: محبوب آینه محبّ است، و در او به چشم خود جز خود را نبیند و محبّ آینه محبوب، در او اسماء و صفات و ظهور احکام خود بیند، و چون محب اسماء و صفت او را عین او یابد لاجرم گوید:

جام جهان نمای من روی طرب فزای تست | گرچه حقیقت من است جام جهان نمای تو

گاه این آینه او بودگاه او آینه این «۶»...

پس چون سلطان عشق نمی‌تواند خود را بیند مگر در آینه عشق عاشق، پس او را عاشقی باید تا با سوز وگداز عاشقانه او متلذّذ شود و علّت خلقت انسان و حمل بار امانت عشق در ذات او همین مسأله بوده. زیرا ملک با وجود خلقت نورانی چون ورا اختیار و مهجوری نبود عشقی نبود:

جلوه‌ای کرد درخت دید ملک عشق نداشت   عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

متن:

بیت

مستی فزودنم زرخش بی‌سبب نبود   می بودوجای بود و حریف طرب نبود
مستغرقم اگر تو بگوئی تو بوده‌ای   او بود در طلب که مرا این طلب نبود

شرح: این رباعی در جای دیگر دیده نشده و باحتمال قوی از خود شیخ احمد است.

و اما مفهوم این رباعی اینست که: هم می شوق که موجب پیوستن جزء به کلّ است وجود داشت و هم وقت و جای نوشانوش بود ولی حریف عشقی نبود «یعنی من حریف عشق او نبودم» که آینه عشق معشوق شوم. لذا مقتی جلوه‌ای نمود با تجلیّات حسن وکرشمه‌های عنایت بر من نظر انداخت بیخودیم افزون گردید و این است سبب بیخودی و سرمستی و فنای من عاشق در معشوق...

و اگر تو بگوئی تو بوده‌ای که عاشق شده‌ای گویم خیر استغفراللّه، این معشوق بود که در طلب من بود و به سراغم آمد و عشقش را در دلم نهاد «خلقت عاشقانه و دین فطری و ارسال رسل دلیل است» و مرا بشوق و ذوق آورد وجد و حالم بخشید چنانکه عراقی گوید:

جام جهان نمای من روی طرب فزای تست   گرچه حقیقت من است جام جهان نمای تو

و حافظ گوید:

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید   خودمگرلطف شما پیش نهدگامی چند

در رباعی شیخ مستی، می، جام، حریف و طرب از اصطلاحات عرفانی است که معانی آن ذیلاً آورده می‌شود.

مستی: عبارت از حیرت بیخودی است که در اثر مشاهده جمال دوست بر سالک صاحب شهود دست دهد و مست: اهل جذبه و صاحب شوق را گویند. و مست و خراب: عاشق مستغرق در معشوق را گویند «۶». مستی فرو گرفتن عشق است جمیع صفات درونی و بیرونی را و عبارت از او سکر اول است «۷». مستی هم نفس راست، هم دل را، هم جان را، چون شراب بر عقل زورکند نفس مست می‌گردد. چون آشنائی بر آگاهی زورکند دل مست شود. چون کشف بر انس زورکند جان مست شود. چون ساقی خود متجلّی گردد، مستی آغازکند و مست بعد از صحو شود «۸».

می: تجلیّات عشق را گویند با وجود اعمال که مقارن سلامت باشد و این خواص را باشدکه در سلوک متوسطند. شراب: تجلیّات عشق را گویند با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد و آن اهل کمال را باشدکه اخصّند در نهایات سلوک «از اینرو در سوره هل اتی درباره علی عليه‌السلام و اهل بیت کلمه شراب را در هر سه وجه **«مزاجها کافورا – مزاجها زنجبیلا – شراباً طهورا»** «دهر آیات ۵ و ۱۷ و ۲۱» آورده که آنان در نهایت سلوک بوده همه مراتب تجلیّات عشق را که مستوجب ملامت غافلان هم بوده در سه شب طی کردند». و اما باده: عشق را گویند وقتی که ضعیف باشد و این عوام را نیز باشد و در بدایت سلوک بود «۹». جام: احوال را گویند «۱۰». جام، دلِ عارف سالک است، که مالامال از معرفت است وگفته‌اند مراد از جام «بدن» و از باده «تصفیه بدن است که عارف کامل از جام باده الهی نوشد و سرمست از توحیدگردد» و جام الهی تجلیّات قدس الهی که عارف کامل را مجذوب و سرمست گرداند و جا جهان نما و جام گیتی نما و جام جم، قلب عارف کامل است «۱۱» و بقول حافظ:

بسر جام جم آنگه نظر توانی کرد   که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

حریف: هم شأن و هم مقاله و همپیاله و همراهی است در سیر و سلوک. حریف طرب: همپیاله و همراهی است در انس با حق که همان جلوه عنایت معشوق است و به پیر طریقت که با دل و جان همراهی دارد نیز اطلاق می‌شود و همراهی دل وجان. مطرب: آگاه کننده و بوجود آورنده است که حضرت دوست باشد. رخ: تجلیّات محض. روی: مرآت تجلیّات. چهره را گویندکه سالک برکیفیت آن مطلع شود و علم در او باقی باشد «۱۴».

«۲» «پس خود عاشق به حسن معشوق از معشوق نزدیک تر است، که معشوق بواسطه او قوت می‌خورد از حسن و جمال خود. لاجرم عاشق و معشوق را از خودی خودش خودتر است، و برای این است که بر او از دیده او غیرت برد. و اندر این معنی گفته است:

بیت

یا رب بستان داد من از جان سکندر کو آینۀ ساخت که در وی نگری تو

شرح: پس عاشق به زیبائی معشوق نزدیکتر است، زیرا معشوق را نیاز عاشق غذاست زیرا درک جمال او جز بوسیله عاشق حاصل نمی‌شود، بناچار عاشق جمال معشوق را از خود بهتر می‌بیند و زیرا جز با آینه نمی‌توان خود را دید و چشم دل عاشق و اظهار آن در پندار و گفتار و کردار نشان دهنده حسن زیبای اوست و از اینرو بریده عاشق «بی‌خودش» هم غیرت آورد و می‌خواهد آن دیده را هم فنا سازد...

عین القضاه این معنی را چنین بیان داشته: «بدین نسبت عاشق بحسن معشوق در معشوق قریب‌تر است، اگر چه میان عکس و عین مباینت نیست و بحقیقت در عالم قابل «مما یقبلُه» قریب تر می‌نماید از فاعل. چون عاشق در غلبات عشق، معشوق را از او اوتر است و از خود خودتر، روا بود که بر او از دیده از غیرت برد و چون وجود خود را آینه دید او شناسد، وجود خود را خواهدکه در دریای نیستی اندازد تا او خود بی‌واسطه او بیند زیرا که برو هم از او غیرت می‌برد و این عظیم وقتی دارد بی‌ذوق معلوم نگردد و در این معنی گفته‌اند:

یا رب بستان داد من از جان سکندر کو آینه‌ای ساخت که در وی نگری تو

ای درویش چون معشوق آینه ساز بود عاشق همیشه از غیرت درگداز بود «۱۵» بیت فوق نباید از خود شیخ باشدگر چه عین القضاه هم چنانکه ذکر شد «۱۶» آورده اما اسکندر و آینه چیست باید این دو اصطلاح را بررسی کرد. آینه قلب انسان کامل است و انسان را از جهت مظهریت ذات و صفات واسماء آینه گویند و این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است «۱۶» عراقی گوید:

روشنان آینه دل چو مصفا بینند روی دلدار در آن آینه پیدا بینند
از پس آینه دزدیه برویش نگرند جان فشانند بر اوکان رخ زیبا بینند
در حقیقت دو جهان آینه انسان است که بدو در رخ زیباش هویدا بینند

اسکندر: کنایه از پیر طریقت از جنبه جلال و عظمت و انسان کامل است که بمقام شهود رسیده و آینه دل بدست دارد و اندر آن آینه خداگونه تماشا می‌کند بقول حافظ:

آینه سکندر جام جم است، بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

و درباره پیر طریقت که آینه در دست دارد می‌گوید:

دیدمش خرم و خندان قدح باده بدست کاندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان بین به توکی دادحکیم گفت آن وقت که این گنبد مینا می‌کرد

در اینجا که عاشق معشوق را از او او تر بود عجایب علایق پیوند تمهید افتد بشرط بی‌پیوندی عاشق با خود، پیوند عشق تا بجائی رسدکه اعتقادکند عاشق که معشوق خود اوست. «اناالحق و سبحانی »این

نقطه است. و اگر در عین راندگی و فراق و ناخواست بود پندارد که ناگزران «ناگزیر آن – نا گذران» است و معشوق خود اوست.

شرح:اکنون وضعی پیش می‌آید که عاشق به معشوق نزدیکتر از او بخودش می‌باشد، وقتی این چنین قرب پیش آمد رشته‌هائی شگفت آور برای پیوند آن دو آماده می‌شود:

رشته‌ای بر گردنم افکنده دوست		میبرد هر جا که خاطر خواه اوست

و این رشته‌ها وقتی پدید می‌آید که عاشق را با خود پیوندی نباشد و رشته تعلقات از هم هستی حتی با خود بریده باشد «مقام فناء» در اینصورت چنان این دو بهم پیوند می‌خورند که گوئی یکی بوده‌اند و عاشق می‌پندارد معشوق خود اوست و چون باین مقام وحدت و توحید رسید «انا الحق» گوید چنانکه حلاج گفت «و سبحانی ما اعظم شأنی» گوید همچنانگه بایزید گفت: حتی اگر در وصال و قرب نباشد و در عین راندگی و دوری بوده و ناخواستنی هم باشد باز پندارد که ناچار است که چنین باشد و در واقع معشوق خود اوست و لا غیر «زیرا در اینصورت دوئی تقاضا کند». درباره قطع علایق از غیرکه موجب پیوند ناگسستنی و پنهانی دوست می‌شود و هچنین یکی دیدن عاشق خود را با معشوق، اشعار و عبارات بسیاری از محققین وکاملین عرفا آمده چنانکه خواجه عبداللّه انصاری می‌گوید

عشق آمدوشدچوخونم اندر رگ وپوست		تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست

اجزاء وجودم همگی دوست گرفت		نامی است زمن برمن وباقی همه اوست

و باز فرماید: روزگاری ترا می‌جستم خود را می‌یافتم. اکنون خود خود را می‌جویم ترا یافتم «۱۶».

من با تو چنانم ای نگار یمنی		خود درغلطم که من توأم یاتو منی«۱۷»

مولوی از قول مجنون در دفتر پنجم می‌فرماید:

لیک از لیلی وجود من پر است		این صفت پر از صفات آن در است

ترسم ای فصاد اگر فصدم کنی		نیش را ناگاه بر لیلی زنی

داند آن عقلی که او دل روشنیست		در میان لیلی و من فرق نیست

من کیم لیلی و لیلی کیست من		هر دو یک روحیم اندر دو بدن

عین القضاه همدانی در نامه‌هایش می‌نویسد: جوانمردا در معرفت بود که گوی: الهی بحق من و بجاه من و بجمال من و بر روی نیکوی من و بزلف مشکبوی من.

سرّی سقطی با جنیدگفت: **«اذا کانت لك الی اللّه حاجةً فاقسم علیه بی»** یعنی اگر ترا بخدا حاجتی است او را بمن قسم بده.

بیت

چندان ناز است زعشق تو در سر من		کاندر غلطم که عاشقی تو بر من

اما آنچه حقیقت است غلط آنجا چه کند، ابوالحسن خرقانی گفتی: ای من معشوقه تو:

عنبر زلفی که ماه در چنبر اوست		شیرین سخنی که شهددر شکر اوست

زان چندان بارنامه کاندر سر اوست		فرماندهٔ روزگار فرمانبر اوست

محمد ﷺ را خدایش گفت: **«و لسوف یعطیك ربك فترضیٰ»** یعنی پروردگار بتو آنقدر عطا می‌کندکه تو راضی شوی.

که اشاره است به مقام وصال و شفاعت و جمع الجمع «۱۸»

عین القضاه در لوایح می‌گوید: عاشق، معشوق را از او اوتر بود پندار پیوندی در او پدید آمد و بجائی رسدکه گوید: «معشوق منم اگر چه بی‌خویشتنم» انا الحق و سبحانی سر این معنی است.

چندان نازست ز عشق با جان و تنم　　　گویا که تو عاشقی و معشوق منم

کار عشق آنگاه تمام می‌شود که عاشق، معشوق شود و ورق برگردد بی‌آنکه از عشق عاشق چیزی بکاهد یا در حسن معشوق چیزی بیفزاید «۱۹»...

عراقی گوید: نهایت این کار آنست که محب محبوب را آینه خود بیند و خودرا آینه او... گاه این شاهد او آید و او مشهود این وگاه او منظور این شود و این ناظر اوگاه این برنگ او برآید، وگاه او بوی این گیرد... گاه عاشق را حله بهاء وکمال در پوشاند و به زیور حسن و جمال بیاراید تا چون در خود نظرکند همه رنگ معشوق بیند بلکه خود را همه او بیندگوید **«سبحانی ما اعظم شأنی و من مثلی و فی الدارین غیری»** یعنی منزه و پاکم من چقدر شأنم بزرگ است و چه کسی مثل من است و آیا درد و سرا جز من کسی هست؟ وگاه لباس عاشق در معشوق پوشد تا از مقام کبریا و استغنا نزول فرماید و با عاشق لابه گری کند... در عشق چنین بوالعجبها باشد «۲۰»...

درباره انالحق و سبحانی ما اعظم شانی موافقین و مخالفین سخنها بسیارگفته‌اند بعضی بیخبران آنرا حلول و بعضی نا آگاهان اتحاد دانسته‌اندکه هر دو مخالف توحید و باطل بلکه حقیقت آنست که این معنای وحدت حقیقی است.

حلول و اتحاد اینجا محال است　　　که دروحدت دوئی عین ضلال است

البته نباید آن عارفان باللّه از این مقوله سخن می‌گفتند چون این هم رازی است باید بدان رسید و دید و دریافت و بود نه گفت و شنید. زیرا چشم وگوش ظاهری هم نامحرم حریم کبریاست.

گفت آن یارکز وگشت سر دار بلند　　　جرمش این بودکه اسرارهویدا می‌کرد

ولی چه کندکه یکرو ز از درخت تجلی کرد و **«انا ربکم الاعلی»** گفت و روزی از دهان منصور

روا باشد انا الحق از درختی　　　چرا نبود روا از نیکبختی

متن:

چندان ناز است ز عشق تو در سر من　　　تا در غلطم که عاشقی تو بر من

یا خیمه زند وصال تو بر در من　　　یا در سر این غلط شود این سر من

شرح: بیت اول را همانطورکه ملاحظه نمودید عین القضاه در نامه‌ها «نامه یازدهم» و لوایح آورده بعلاوه در نامه چهل و هفتم هم باین مقدمه آورده است:

ای دوست عزیز از سوداهای عاشقانه بس بی‌خبری چه گویم با تو؟ یکی را چندان بنوازدکه دماغش پر از ناز گردد تا همه گوید:

چندان ناز است ز عشق تو در سر من　　　یا در غلطم که عاشقی تو بر من

معلوم می‌شود این رباعی از شیخ احمد غزالی است که شاگردش به بیت اول آن استناد جسته، بعلاوه عین القضاه در تمهیدات هم آورده «۲۱». نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد «۲۲» و میبدی هم درکشف الاسرار با مختصری تغییری آورده است «۲۳».

و اما مفهوم این رباعی اینست که از عشق تو چندان مباهات و افتخار یافته‌ام و بخود نازیده‌ام که بر این بنده عاشقت لطف کرده و مرا بحریم خود راه داده و فنا در عشق کرده‌ای که در این غلط افتاده‌ام که شاید تو عاشق

من هستی و من معشوق توکه این چنین بر من منت نهاده فطرتم را به دین و ذره‌ام را به عشق و جانم را به لقاء سرشته‌ای و برای انیکه به نزدت آیم رسولان فرستاده و اولیائت را نتصرف وجودم ساخته‌ای و مرا بمقام آنان مفتخر نموده و بزبانم انالحق گفته‌ای **«وکنت سمعه و بصره و یده و لسانه»** شده‌ای. پس با این همه عنایت، بر هستی می‌نازم که محرم رازم و مهبط فرشتگان وآلت فعل حق پس یا باید وصال تو برایم حاصل شود و در زیر خیمه وصال **«الیه راجعون»** بمقام تعزز **«عند ملیك مقتدر»** نائل آیم یا در سر این اشتباه که پنداشتم عاشق منی سر من برود...

و الحق که همین موجب شد تا فرق علی ﷺ خونین شد و حسین ﷺ صحرا را خون پالا نمود و منصور بر دار شد و عین القضاه سوخت و..... این راه خدا ادامه دارد.

تعلیقات فصل ۱۳

۱ـ شرح سوانح ناگوری نسخه مجاهد ص ۱۰.
۲ـ شرح سوانح نور عثمانیه نسخه مجاهد ص ۱۸.
۳ـ آقای دکتر مجاهد در نسخه خود بیت اول را قبل از عنوان و در پایان حکایت بایزید آورده ولی چون در معنی باین قسمت مربوط بود در آغاز آوردیم.
۴ـ کنوزالاسرار ص ۱۲ و ۱۳ نسخه مجاهد.
۵ـ لوایح ص ۳۹ و ۴۰.
۶ـ لمعات لمعه هفتم و هشتم و نهم ص ۱۷ و ۲۰.
۶ـ کشّاف ص ۵۶۲ و فرهنگ تعبیرات عرفانی.
۷ـ لمعات، اصطلاحات ص ۶۰.
۸ـ فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی ص ۴۳۲.
۹ـ لمعات، اصطلاحات ص ۶۰.
۱۰ـ لمعات، اصطلاحات ص ۶۰.
۱۱ـ فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی ص ۱۴۸.
۱۲ـ همان مأخذ.
۱۳ـ لمعات ص ۶۶.
۱۴ـ لمعات ص ۴۰.
۱۵ـ لوایح ص ۴۰.
۱۶ـ مناجات خواجه عبداللّه انصاری.
۱۷ـ همان مأخذ ص ۲۸.
۱۸ـ نامه‌ها ج ۱ ص ۹۳.
۱۹ـ لوایح ص ۴۰ و ۴۱.
۲۰ـ لمعات ص ۱۴ و ۱۵.
۲۱ـ تمهیدات ص ۲۳۶.
۲۲ـ مرصاد العباد ص ۲۹.
۲۳ـ کشف الاسرار ج ۳ ص ۲۹۵.

فصل ۱۴

معشوق با عشق گفت: بیا، تو من گرد، که اگر من توگردم آنگاه معشوق در باید و در عاشق بیافزاید و نیاز و دربایست زیادت شود. و چون تو من گردی در معشوق افزاید. همه معشوق بود، عاشق نی. همه ناز بود، نیاز نی. همه یافت بود، دربایست نی. همه توانگری بود و درویشی نی. همه چاره بود و بیچارگی نی.

شرح: معشوق به عاشق گفت: بیا تو من گرد. یعنی مطلق مقیّد را گوید تو در من غرق شو وگرنه من در تو بیایم. آنگاه جانب عاشق زیادت شود و چون عاشق زیادت شود، نیاز و دربایست که صفت عاشق است زیادت شود و چون تو من گردی تو هم معشوق شوی، جانب معشوق زیادت شود و چون معشوق افزاید، ناز و یافت و توانگری که صفت معشوق است زیادت شود «۱».
عین القضاه در لوایح عین سخن استادش را آورده می‌نویسد: خواجه احمد غزالی قدس اللّه روحه گوید در سوانح: معشوق با عاشق گفت بیا تو من باش گفت اگر من توگردم آنگاه معشوق در عاشق بیفزاید و چون تو من گردی در معشوق افزاید همه معشوق بود و عاشق نه، همه ناز بود نیاز نه، همه یافت بود و دربایست نه، همه توانگری بود و قلّت نه، همه عزّت بود و ذلّت نه، درین معنی درویش گوید:

معشوق اگر به لطف در کار شود — با عاشق خسته تا دریا شود
معشوق شود عاشق و بیزحمت خود — در عالم او قابل دیدار شود

و هم او در چند سطر قبل می‌گوید: و چون عاشق معشوق شود هر آینه معشوق عاشق شد بی‌آنکه وصف او از او نقل کند و بدین پیوندد. ای درویش اگر دیدهٔ نهان بین بگشائی بینی که عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی است و این اصل بی‌شبهتی و شکّی است شیخ اوحد الدّین کرمانی گوید:

گفتم که پیامبری تو یا پیر — گفتا که دوئی ز راه بر گرفته
امروز و پریر، و دی و فردا — هر چار یکی بود تو فردا، آ
چون نیک بدیدم آن نکو بود — او من و پیر هر سه او بود «۲»

پس مفهوم عبارت این شدکه: معشوق که عشق مطلق است به عاشق که عشق مقیّد در ظرف بشری است می‌گوید: بیا در من غرق شو «همچنانکه قطره در دریا غرق شده خود دریا می‌شود» که اگر من تو شوم نیاز و درخواست که لازمه عاشق است زیاد شود و بیقراریت افزاید ولی اگر تو من شوی صفت معشوقیّت تو افزوده شود و عاشقیّت کم گردد و بجای حال نیاز و درخواست، ناز خواهی داشت و تمام وجودت پر از یافت و معرفت می‌شود. و درخواست معرفت کم شود و توانگری و استغنا حاصل شده از درویشی و نیازمندی کاسته شود و همه چاره درد است و بیچارگی و تضرع و زاری کم شود... از اینرو عین القضاه می‌گوید: «آنچه گفته‌اند کاه عاشق در مقام فراق خوشتر از آتنکه در مقام وصال، راست است زیرا که فراق امید وصالت است و در وصال بیم هجر».

محنت قرب زبعد افزونست		دلم از غصه هجرش خون است
هست در قرب بیم، بیم فراق		لیک در بُعد «امید» امید وصال

و اما باز هم در این باب می‌گوید: «ای برادر مقام فراق مقام انتظار است و در این راه چشم داشتن برای حصول معشوق در عالم خود شرکست، او را چشم بر هم می‌باید نهاد و در خود طلب کرد و به یافت طرف کرد که همیشه حاصل است «۴»...»

تعلیقات فصل ۱۴

۱ـ شرح ناگوری نسخه مجاهد ص ۱۱.
۲ـ لوایح ص ۴۱ و ۴۲.
۳ـ لوایح ص ۴۲.
۴ـ لوایح ص ۴۲.

فصل ۱۵

«۱» «باشدکه» این کار بجائی رسدکه از خودش غیرت آید و بر دیده خود غیرت برد. و اندر این معنی گفته‌اند:

بیت

ای دوست ترا بخویشتن اوست نیم — وز رشک تو با دیده خود دوست نیم
غمگین نه از آنکه با تو اندر کویم — غمگینم از آنکه با تو در پوست نیم

«۲» و این نکته بجائی می‌رسد وقت وقت که اگر روزی معشوق باجمالتر بود او رنجور شود و خشم آیدش. و این معنی تا کسی را ذوق نبود دشوار تواند فهم کردن.

متن:

«باشدکه این کار بجائی رسدکه از خودش غیرت آید و بر دیده خود غیرت برد»

شرح: و این عاشق آنقدر در عشق پیش می‌رودکه حتی نسبت به خودش هم غیرت بخرج می‌دهد و چشم خویش را در حریم معشوق نامحرم می‌داند و خود را بیگانه... تا هر چه هست عشق باشد و بس، نه عاشق و نه چشمان عاشق. و در همین معنی عین القضاه می‌گوید: «عشق، خود را در حدقه عاشق تماشا می‌کند تا روح باصره او را جز بمعشوق نگران ندارد «۱» عزّالدّین کاشانی می‌گوید:

عاشق صادق از مبادی عشق — کی شود سالک بوادی عشق
تا ز غیرت هنوز محجوبست — دوستدار محب محبوبست
دشمن دشمنش بود پیوست — تا دهد غیرتش ز ناگه دست
غیرتش چون جمال بنماید — حال او بر خلاف آن آید
دشمن دوستدار دوست شود — دوست با آنکه خصم اوست شود
آتش غیرتش بر افروزد — هر چه بیند ز غیر می‌سوزد
بر نتابد شریک خویش و عدیل — در نگنجد درو کثیر و قلیل
غیر ازو وگر کسی بود هم اوست — در نظر گاه او مزاحم اوست
تا بحدّی که گر در او نگرد — دیده نازنینش رشک برد
دیده غیر است اگر چه دیده اوست — ور چه با ناز پروریده اوست
زین سبب غیرتش فزون آید — حسن معشوق اگر بیفزاید
این سخن جز بذوق نتوان یافت — ذوق آن جان زراه وجدان یافت«۲»

توضیح: در مجموعه آثار در متن سوانح پس از «غیرت» بر و آمده، و سپس **«للّه دراً لقائل»** ذکر شده یعنی: خیر و نیکی بادگوینده را که برای مدح آمده است. پس معلوم است رباعی زیرا از دیگری است. و شیخ آنرا بنقل کرده است:

بیت

ای دوست ترا بخویشتن اوست نیم — وز رشک تو با دیده خود دوست نیم
غمگین نه از آنکه با تو اندر کویم — غمگینم از آنکه با تو در پوست نیم

شرح: ای دوست آنقدر ترا دوست دارم که خویشتن را دوست نمی‌دانم و از اینرو که نکند من ترا برای خود بخواهم و چشمانم نامحرم باشد با خود و چشمانم غیرت می‌ورزم، غمگین نیستم از اینکه با تو در یک کوی و محل هستم بلکه غمگینم که چرا با تو در یک پوست جا نگرفته‌ام و یکی نشده‌ام.
شیخ احمد در فصل ۲۲ سوانح همین مطلب را بدینصورت آورده است: «اگر چه در ابتدا دوست بود و دشمن او را دشمن، چون کار بکمال رسد بعکس گردد و غیرت پیدا شود نخواهدکه کس در او نگرد.»

نتوانم دید که باد بر تو گذرد | وز خلق جهان کسی به تو در نگرد
خاکی که کف پای تو آنرا سپرد | چاکرت برآن خاک همی رشکَ برد«۳»

ناگوری در شرحِ «وز رشک تو بر دیده خود دوست نه‌ام»می‌گوید: «اگر دوست دیده خود باشم او را بمشاهده جمال تو راحت رسانم». این معنی عجیب است زیرا غیرت بردن بر چشم راحت رساندن باو نیست بلکه نفی و فنا کردن اوست حال چه نفی و فنا راحت باشد چه زحمت. چنانکه شرح آن آمد.

متن:

۲ـ «و این نکته بجائی می‌رسد وقت وقت که اگر روزی معشوق باجمالتر بود او رنجور شود و خشم آیدش. و این معنی تاکسی را ذوق نبود دشوار تواند فهم‌کردن.»

شرح: در شرح نور عثمانیه کلمات دور از ذهن بی‌محتوائی امده که می‌گوید: «زیادتی جمال، عاشق را از استغراق و ولهان عشق در تمیز ادراک در تزاید اندازد، و از ادراک زیادتی جمال بنقصان در عین ولهان و استغراق آید، نقصا ولهان در صورت رنج بصورت معشوق بازگرداند «۵». ببینید آیا اصل روانتر و ساده‌تر و فصیح‌تر است یا شرح مغلق.
منظور شیخ این است که کار غیرت بجائی رسدکه گهگاه اگر جلوه جمال معشوق بیشتر و تجلیات او افزون باشد چون او تاب تحمل آنرا ندارد عصبی می‌شود و بهیجان می‌آید و غیرت می‌ورزد «چنانکه زلیخا از جمال یوسف که تاب دیدن او را نداشت بخشم آمد و او بزندان کرد»
عراقی در لمعات می‌گوید: معشوق هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید عین عاشق از پرتو نور روی او هر لمحه روشنائی دیگر یابد. هر نفس بینائی دیگرکسب کند، هر چه جمال بیش عرضه دهد عشق غالب تر آید، هر چند عشق غالبتر آید جمال خوبتر نماید و بیگانگی معشوق از عاشق بیشتر شود تا عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از دوگانگی در یگانگی می‌آویزد «۶».

تعلیقات فصل ۱۵

۱ـ لوایح ص ۱۵.
۲ـ مثنوی کنوزالاسرار نسخه مجاهد ص ۱۶ و ۱۷.
۳ـ سوانح ناگوری نسخه مجاهد ص ۱۱.
۴ـ شرح ناگوری نسخه مجاهد ص ۱۱.
۵ـ شرح نور عثمانیه ص ۱۹.
۶ـ لمعات ص ۳۱ و ۳۲.

فصل ۱۶

عشق بحقیقت بلاست و انس و راحت در او غریب و عاریت است زیرا که فراق بتحقیق در عشق دوئی است و وصال بتحقیق یکی است. باقی همه پندار وصال است نه حقیقت وصال. برای این گفت:

بیت

بلاست عشق منم کز بلا نپرهیزم	**چو عشق خفته بود من شوم بر انگیزم**
مرا رفیقان گویند کز بلا پرهیز	**بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم**
«درخت عشق همی روید از میانه دل	**چو آب بایدش از دیدگان فرو ریزم»**
اگرچه عشق خوش وناخوش است انده عشق	**مرا خوش است که هر دو بهم برآمیزم**

متن:

عشق بحقیقت بلاست و انس و راحت در او غریب و عاریت است زیرا که فراق بتحقیق در عشق دوئی است و وصال بتحقیق یکی است. باقی همه پندار وصال است نه حقیقت وصال. برای این گفت:

شرح: بلا بمعنی آزمایش، سختی وگرفتاری و رنج، مصیبت و آفت، بدبختی، ظلم و ستم، بسیار زرنگ، و حیله‌گر، و بلای جان و بمعنی معشوق و محبوب و آنکه موجب مزاحمت است... و بلا انگیزی بمعنی فتنه انگیزی آمده «۱» در اینجا که می‌فرماید: «عشق بحقیقت بلاست» یعنی عشق در حقیقت آزمایش وگرفتاری و مصیبت و در عین حال امتحان دوستان است. لذا در آن انس «خوگرفتن، آرامش، اثر ظهور خدا در قلب بنده» و آرامش و راحتی بیگانه و عاریه‌ای و موقتی است، زیرا هر چه در برابر حقیقت قرارگیرد نسبت بآن بیگانه و در حکم عاریه است. آرامش هم همین حال را دارد، و بقول شارح سوانح: «هوای قیام ذات خود عین آسایش هر وجود است، و عشق درکشاکش ذبات نه قیام ذات گذارد و نه تعلّقات او، پس از انقطاع تعلّقات و خرابی ذوات عین بلا باشد «۲» پس: «فراق بتحقیق در عشق دوئی است و وصال بتحقیق یکی است» فراق یعنی غیبت از مقام وحدت، و وصال یعنی مقام وحدت «۳». پس فراق اثبات بعد است میان دو تعیّن و وصال یگانگی دو تعیّن است در یک اصل، لاجرم از فراق دوگانگی آمد و از وصال یگانگی «۴». و هر چه غیر آن بیندیشیم «پندار وصال است نه حقیقت وصال» یعنی اگر بنا باشد عاشقی و معشوقی جدا فرض شود و آنگاه از وصال سخن بمیان آید این فرق و تفرقه است و فراق و دوگانگی ولی اگر عشق تنها باشد و عاشق و معشوق هر دو در آن مشتغرق باشند، وحدت **«لی مع اللّه وقت لا یسعنی فیه ملک مقرّب او نبی مرسل»** «۵» حاصل آید و آنوقت وصال است. و اما درباره بلا و انس و فراق و وصال عرفا اینگونه داد سخن داده‌اند:

صاح اللُّمَع می‌گوید: بلاء عبارت از ظهور امتحان حق نسبت به بنده خود است بواسطه ابتلاء کردن آنرا بابتلائات از تعذیب و رنج و مشقت «۶»... هر چند بلا بر بنده قوّت پیدا کند قربت زیاده شود، و بلاء لباس اولیاء است و عذای انبیاء «۷». هرکه رتبت وی عالیتر بلاء وی تمامتر... هرکه بحق نزدیکتر و دل صافی‌تر، نفس وی بدست دشمن گرفتارتر«۸». انس عبارت است از التذاذ باطن بمطالعه کمال جمال محبوب. جنیدگفته است: **«الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهیبة»** یعنی: انس بالا رفتن حشمت است با وجود هیبت. ذوالنون گفته است: **«الانس انبساط المحب مع المحبوب»** یعنی: انس انبساط محّب است با محبوب «۹».

فراق: مقام غیبت را گویدکه از وحدت محجوب باشد و نیز فراق غیبت را گویند از مقام وحدت. یعنی بیرون آمده سالک از وطن اصلی که عالم بطون است بعالم ظهور «۱۰».
وصال: بازگشت از عالم ظهور بعالم بطون است و آن جز از راه مرگ صوری حاصل نشود. تا مدام که از هواهای نفسانی و توجه بمراد «خواسته‌ها» در نفس موجود باشد اتّصال بحق صورت نبندد «۱۱». موقعی که خود را نند و نفس خود را از خود غایب گرداند و بامید وصل او «منظور حق است» از خود غایب گردد و بامید وصل او از خود بیخود شود و خودی را رها کند واصل شود.

متن:

بیت

بلاست عشق منم کز بلا نپرهیزم	**چو عشق خفته بود من شوم بر انگیزم**
مرا رفیقان گویند کز بلا پرهیز	**بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم**
«درخت عشق همی روید از میانه دل	**چو آب بایدش از دیدگان فرو ریزم»**
اگرچه عشق خوش وناخوش است انده عشق	**مرا خوش است که هر دو بهم برآمیزم**

توضیح: این اشعار در عرفات العاشقین بنام احمد غزّالی آمده است «۱۳».
شرح: در بالا شیخ فرمود: عشق بلاست و اکنون می‌گوید چگونه می‌توانم از عشق که بلاست بگریزم، و حتی اگر عشق در خواب باشد من می‌روم و او را بیدار می‌کنم، دوستان من می‌گویند ازگرفتاری عشق پرهیزکن، این گرفتاری و مصیبت و آزمایش از ناحیه دل است و من چگونه از دل پرهیزکنم. درخت عشق از میان زمین دل می‌روید و به آب نیاز دارد و من با اشک چشمانم آنرا آبیاری می‌کنم. اگر عشق گاهی خوشی همراه دارد «که شوق وصال باشد» وگاه ناخوشی و اندوه با خود دارد «که غم هجران باشد» ولی برای من در هر حال خوشی و شادمانی است که شادی و غم، خوف و رجاء را بهم بپیوندم و با عشق فتنه‌گر بیامیزم.
بابا طاهر در این باره می‌گوید:

یکی درد و یکی درمان پسندد	یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد وصل و هجران	پسندم آنچه را جانان پسندد

که این عین تسلیم و رضا است.
بهر حال عشق بلائی زیباست که درد است و هم دواست چنانچکه مولوی می‌گوید:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای دوای جمله علّتهای ما
وی تتو افلاطون و جالینوس ما	وی دوای نخوت و ناموس ما

و آنکه بیرونی است و با فتنه‌گریهای عشق آشنا نیست تنها به وجد و حال ناشی از تجلیّات شوق انگیز وصال دلخوش است ولی از این مرحله که گذشت بجائی می‌رسدکه می‌گوید:

رقص و بازی بر سر میدان کنند	رقص اندر خون خود مردان کنند

اما در قرآن کریم و احادیث درباره بلا و اشک آیات بسیاری امده که عرفا از همان سر چشمه گوارا نوشیده‌اند مثلاً می‌فرماید: **«وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»** بقره- آیه ۱۲۴ یعنی: و هنگامیکه آزمود ابراهیم را پروردگارش با سخنانی و او آنرا باتمام رساندگفت: من ترا برای مردم پیشوا قرار می‌دهم... پس ابتلاء برای امامت و پیشوائی است و دهها آیه در این باره آمده و درباره اشک آمده است: **«وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ»** مائده آیه ۸۳ یعنی:

و چون آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده بشنوند می‌بینی که چشمهایشان از اشک پر شده و این بعلّت آن چیزیست از حق که بدان معرفت یافته‌اند.
در مثنوی کنوزالاسرار ابیاتی چند در شرح عشق و حیرت که مربوط به موضوع این فصل است بدینصورت بنظم آمده است:

عشق دریای حیرت است و هلاک — عاریت را نماند زان ره پاک
اصل ترکیب او ز رنج و بلاست — انس وراحت دراو غریب و هواست
هر که در وی طلب کند یاری — کار او روز و شب بود زاری
نیست بر یاری اعتماد و وثوق — چون معادات عاشق و معشوق
هر یکی خصم جان آن دگر است — جای یاری نه موضع خطر است
تا بخود هر یکی خود است هنوز — این معادات ثابت است و نشوز
یاری از اتحاد خیزد و بس — وین صفت در دوئی نیابد کس
هر دو را تا میان مصا دقتست — عشق را بلا ملازمتست
زین سبب عشق را بلا اصلیست — انس و راحت غریب و نا اصلیست
راحت یکدم اعتباری نیست — سببش علّت است یاری نیست
تا دوئی پاک بر نیندازد — عشق هرگز سپر نیندازد
درد عشق آن چنان بلا گردد — که ترا نیستی دوا گردد «۱۴»

تعلیقات فصل ۱۶

۱ـ فرهنگ معین.
۲ـ سوانح نسخه عثمانیه ص ۲۰.
۳ـ لمعات – اصطلاحات ص ۶۹.
۴ـ نسخه عثمانیه ص ۲۰.
۵ـ حدیث نبوی مآخذ قبلاً آمده.
۶ـ اللمع ص ۳۵۳.
۷ـ همان مآخذ ص ۵۰۳.
۸ـ تفسیرکشف الاسرار ج ۵ ص ۴۴۸
۹ـ مصباح الهدایه ص ۴۲۲.
۱۰ـکشّاف بنقل از فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی.
۱۱ـ همان مآخذ
۱۲ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۱۰۴.
۱۳ـ عرفات العاشقین برگ ۳۱ بنقل از مجموعه آثار، تعلیقات سوانح ص ۷۴.
۱۴ـ تلخیص از مثنوی کنوزالاسرار نسخه آقای مجاهد ص ۲۲ و ۲۳ و ۲۴.

فصل ۱۷

«۱» چون عشق بلاست قوت او در علم از جفاست که معشوق کند. آنجا که علم نبود خود حقیقت قوتش از یکی بود.
«۲» تا حجت بر معشوق بود و تا پیوندی ضرورت وقت آید جنگی باختیار دوست دوست‌تر از ده آشتی دارد.
«۳» ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوندد که دل پاس انفاس او داشتن گیرد که از او بر هر چیز اغضا نتواندکرد، تا بعاقبت تأسف خورد و دست خود از ندامت فراق میخاید و دست تحسّر بر فراق ندامت می‌زند ومی‌گوید:

بیت

چون بود مرا با صنم خویش وصال — با وی بعتاب و جنگ بودم همه سال
چون هجر آمد بسنده کردم بخیال — ای چرخ، فضولی‌ام، مرا نیک بمال

پس در میان جنگ و عتاب و صلح و آشتی و ناز و کرشمه این حدیث محکم شود.

متن:
«۱» «چون عشق بلاست قوت او در علم از جفاست که معشوق کند. آنجا که علم نبود خود حقیقت قوتش از یکی بود».
شرح: چون عشق آزمایش وگرفتاری و مصیبت است غذای عشق در عالم یا از جهت علم که در واقع دوئی است «۱». جز جفا بر عاشق یعنی پوشاندن دل سالک از معارف و مشاهدات «۲» نتیجه‌ای ندارد، ولی اگر دوئی از میان برود و یگانگی حاصل آیدکه ابتلاء سختی است غیری در میان نخواهد بود آنگاه حقیقت آن غذای جان از خود عشق است که دوئی عاشق و معشوق در وحدت او فنا شده. عین القضا می‌گوید: جفای معشوق بر عاشق دلیل قلعه گشادنست روا بود که معشوق عاشق را در منجیق بلا نهد و در آتش ولا اندازد تا لوث انحرافی که از بت رویان عالم حشرکرده است از وی زایل شود و دولت تسلیمش حاصل شود «۳»...و توان گفت: «۳»...و توان گفت: جفای معشوق برون انداختن است را از حقیقت استغراق. یعنی ویرا بمعرفت وی مشغول شدن جفای معشوق است که او را از عین جریان عشق تا حضیض ادخال تمیز و علم و معرفت انداخت «۴».
۲ «تا حجت بر معشوق بود و تا پیوندی ضرورت وقت آید جنگی باختیار دوست دوست‌تر از ده آشتی دارد».
شرح: در شرح ناگوری آمده: این سخن بر طریق نصّ و کلام بالا بر طریق لّف «و نشر، از صناعات ادبی است» حجّت بر معشوق در مقام علم پیوندی ضرورت رفت، سبب آن تسمیه می‌کند یگانگی و پیوند حقیقی

قابلیت ندارد، هر چند مفصل مجمل گردد هم اثر تفصیل نرود. چون پیوند حقیقی قابلیت ندارد، پیوند بحسب امکان باشد بالضرورت «۵».

گر ترا چشم معرفت بیناست | با تو پیوند او همه اینجاست
مرد عاشق چنان سزد یک چند | که برای وثوق آن پیوند
جنگ بر صلح اختیار کند | بند و پیوندش استوار کند «۶»

پس مفهوم این عبارت آنست که: و این حجت و دلیل از سوی معشوق است تا ببیند آیا عاشق در بلا استوار است و اگر چنین بود بمناسب حال پیوندی برقرارکند. پس جنگی باختیار دوست بهتر از ده آشتی که باختیار دوست نباشد. زیرا که در صلح ساعت معشوق است در نوازش عاشق، در جنگ کار راستی فروگشودن حجاب و بندهای عاشق است «۷».

مولوی درگفتگوی ابلیس با معاویه این مطلب راباز گو می گوید:

فرقت از قهرش اگر آبستن است | بهر قدر وصل او دانستن است
می‌دهد جانرا فراقش گوشمال | تا بداند قدر ایّام وصال
در بلا هم میچشم لذّات او | مات اویم مات اویم مات او «۸»

متن:

«۳» ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوندد که دل پاس انفاس او داشتن گیرد که از او بر هر چیز اغضا نتواندکرد، تا بعاقبت تأسف خورد و دست خود از ندامت فراق میخاید و دست تحسّر بر فراق ندامت می‌زند ومی‌گوید:

شرح: در آغاز عشق همین نباشد و از عتاب و جنگ خالی نیست «یعنی عشق چون متصل به ذات عاشق شود هنوز با وجود عاشق شود هنوز با وجود عاشق آشنا نگشته است اول جنگ آغازکند. عین اهلبیت از پرده بیگانگی روی نماید «۹».

پس چون از عتاب و جنگ گذشت دل عاشق پاس انفاس عشق کرده و هر نفسی بیاد او می‌باشد و با ذکر او خود را آرامش می‌بخشد و هیچ چیز را از نظر دور نداشته و هیچ حالتی را فروگذار نمی‌کند از غفلت خود متأسف و دست ندامت میخایدکه چرا از او دورم و چرا بوصال او نمی‌رسم و دست حسرت و پشیمانی بر سر می‌زند و می‌گوید:

متن:

چون بود مرا با صنم خویش وصال | با وی بعتاب و جنگ بودم همه سال
چون هجر آمد بسنده کردم بخیال | ای چرخ، فضولی‌ام، مرا نیک بمال

پس در میان جنگ و عتاب و صلح و آشتی و ناز وکرشمه این حدیث محکم شود».

توضیح درباره لغات: جنگ بمعنی امتحانات الهی است بانواع بلاهای ظاهر و باطن و صلح قبول اعمال و عبادات و هجران التفات به غیر حق راگوید درونی و برونی «۱۰»

شرح: چون با دلبر خود واصل شدم همیشه مرا بانواع بلاها مبتلا کرده وگاه اعمالم را پذیرفته ولی چون هجران در عالم درون پیش آمد، بخیال او بسنده کردم، پس ای فلک و ای چرخ گردان مرا که از حد خود گذشته و

فضولی کردم مرا گوشمالی بده پس حدیث عشق در میان جنگ و سرزنش و صلح و آشتی و ناز و کرشمه که جلوه جمال و جلال است محکم می‌شود و پایدار می‌ماند.
در اینجا از هجران سخن بمیان آمده: هجران را عراقی التفات بغیر حق در جنبه بیرونی و درونی معرفی کرده ولی در بیت فوق هنجران برونی منظور است که سالک از صورت معشوق هجرت گزیده خود معشوق را می‌جوید. در مثنوی کنوز الاسرار آمده:

مرد عاشق چنان سزد یک چند	که برای وثوق آن پیوند
جنگ بر صلح اختیار کند	بند و پیوندش استوار کند
تا عتابش زیار یار شود	بند پیوندش استوار شود
عشق تا هست از ابتدا پیوست	به عتاب و کرشمه در گرو است«۱۱»

تعلیقات فصل ۱۷

۱ـ شرح سوانح ناگوری ص ۱۲.
۲ـ لمعات – اصطلاحات.
۳ـ لوایح ص ۵۰.
۴ـ شرح نور عثمانیه ص ۲۰.
۵ـ شرح سوانح ناگوری ص۱۲ و ۱۳.
۶ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۲۴.
۷ـ شرح نور عثمانیه ص ۲۱.
۸ـ مثنوی معنوی ج ۲ ص ۱۷۰ میرخانی.
۹ـ شرح نور عثمانیه ص ۲۱.
۱۰ـ لمعات، اصطلاحات.
۱۱ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۲۴.

فصل ۱۸

«۱» خود را بخود بودن دیگر است و خود را بمعشوق خود بودن دیگر. خود را بخود خود بودن خامی بدایت عشق است. چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد، آنگاه او را فرا رسد. آنگاه خود را با او از او فرا رسد.
«۲» اینجا بود که فنا قبله بقا آید و مرد محرم شود بطواف کعبه قدس و پروانه وار از سر حدّ بقا به فنا پیوندد. و این علم در علم نگنجد الاّ از راه مثالی و این بیت مگر بدین معنی دلالت کند که من گفته‌ام بروزگار جوانی:

بیت

تا جام جهان نمای بر دست من است — از روی خرد چرخ برین پست من است
تا کعبه نیست قبله هست من است — هشیار ترین خلق جهان مست من است

«۳» «هذا ربی» و «انا الحق» و «سبحانی» همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور است.
شرح:
متن: «۱» «خود را بخود بودن دیگر است و خود را بمعشوق خود بودن دیگر. خود را بخود خود بودن خامی بدایت عشق است. چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد، آنگاه او را فرا رسد. آنگاه خود را با او از او فرا رسد.»
اینکه عاشق خود بوجود و ببقای خود باشد این دیگر است، این مقام تفرقه است، و بوجود و بقای معشوق خود بودن دیگر. یعنی آنکه او باقی ببقای معشوق باشد آن دیگر مقام جمع باشد که مقام تفرقه است آن دیگر است «۱». و آنکه ببقای معشوق باشد آن دیگر مقام جمع الجمع است «شرح ناگوری» و آنکه خود بیند او خام است و او در بدایت کار و در مقام تفرقه می‌باشد و چون از خود بمعشوق رسد دیگر پخته شده و شایسته آن گردیده که از عشق هم به عشق رسد.
متن:
«۲» اینجا بود که فنا قبله بقا آید و مرد محرم شود بطواف کعبه قدس و پروانه وار از سر حدّ بقا به فنا پیوندد. و این علم در علم نگنجد الاّ از راه مثالی و این بیت مگر بدین معنی دلالت کند که من گفته‌ام بروزگار جوانی.»
شرح: یعنی بقای سالک بخود متوجه فنای در عشق معشوق شود، و بقائی که بخودداشت چون در عشق فانی شود خودش از خودش فنا گردد و محرم شده در حریم کعبه مقدس ذات عشق وارد می‌شود و بطواف می‌پردازد. و چون پروانه‌ای که خود را در شعله شمع زند و بسوزد تا از بقاء به پروانگی رسته و به فناء در شعله شمع رسد. و سپس به بقاءدیگر رسد که آن شعله کشیدن پر و بال باشد. و این مسأله را علم درک نکند که با وجود فنا باقی گویند و با احساس بقا فانی شده خوانند و این سخن در علم نیاید مگر با این مثال که من در جوانی بصورت بیتی سروده‌ام.
شعر متن:

تا جام جهان نمای بر دست من است **از روی خرد چرخ برین پست من است**
تا کعبه نیست قبله هست من است **هشیار ترین خلق جهان مست من است**

شرح: یعنی تا جام جهان نمای دل عارفم را بر دست گرفته‌ام و در مقام مشاهده هستم هستی و چرخ گردنده حیات، در برابر من پست و ناچیز است. و تا آنجا که هستی موهوم من رو به فنای آورده است آنکه هشیار ترین خلق جهان است در برابر من «من عاشق، من فانی به عشق» مست و بی‌خبر است بلکه هشیارترین خلق جهان کسی است که مست من باشد «۲».

در شرح عثمانیه آمده: خودی هر نمایش که در موجودات است از خودی حقیقی اصل ثبت شده است، **«و عنده ام الکتاب»** آن بود اصل، و این در نمایش فرع. و در بدایت عشق جنبش از خودی نمایش رود، چون کار بنهایت رسید ظهور خودی در عرض آید و خودی نمایش غرق خودی اصل گردد و این نهایت سیر عشق است.

عین القضاه همدانی این رباعی را در لوایح آورده و آنرا بدین رباعی پاسخ گفته «۳»:

چون نور ظهور تو مرا پست کند وز باده عشق مر مرا مست کند
برتر شوم از عالم امکان آنگه در عین کمال واجبم هست کند «۴»

متن:

«۳» «هذا ربی» و «انا الحق» و «سبحانی» همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور است.

شرح: «هذا ربی» - اشاره است به آیات ۷۵ تا ۷۹ سوره انعام که خدای تعالی درهای شهود را بر خلیل خود حضرت ابراهیم علیه السلام می‌گشاید و می‌فرماید: **«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ . إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»** یعنی: و این گونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد. پس چون شب بر او پرده افکند ستاره‌ای دیدگفت این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد گفت غروب‌کنندگان را دوست ندارم. و چون ماه را در حال طلوع دیدگفت این پروردگار من است آنگاه چون ناپدید شدگفت اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود قطعا ازگروه گمراهان بودم. پس چون خورشید را برآمده دیدگفت این پروردگار من است این بزرگتر است و هنگامی که افول کرد گفت ای قوم من من از آنچه شریك می‌سازید بیزارم. من از روی اخلاص پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم».

در این آیات مراتب سلوک و شهود و تجلیات الهی از مرحله «هذا ربی» شهود بشکل خورشید رسیده و سپس از همه تجلیات ظهوری گذشته به باطن و غیب که همه تجلیات از آن ذات است که الله می‌باشد تمکن پیدا می‌کند. و چون دیگر خودی نیست و او فنا شده و به او بقاء یافته ازگذشته‌ها که خودش با خود بود و حق را در مظاهر می‌جست و همان در سیرکمال شرک محسوب می‌شد اظهار ندامت هم از خود هم از مشاهدات بین کشف و احتجاب می کند. «البته بآن دلیل نیست که حضرت شرک داشته بلکه **«حسنات الابرار سیئات المقربین»** «۵» مصداق آن حضرت می‌باشد زیرا وقتی سالک الی اللّه بمقام برتر می‌رسد مقام قبلی را نسبت به این مقام برتر نقص شمرده و چون تجلی آغازین کمتر است ستاره‌ای ماندکه ستر ظلمت او بیش است و

سرانجام در ستر شود و چون بیشتر شود ماه ماندکه روشنی او بر تاریکی ستر افزون است و چون در ستر شود خورشید تجلیات قدوسی ظاهر یابد و چون آن هم در ستر شود الله نور السموات و الارض تجلی نماید و دیگر ستر و حجاب نیست.

توضیح درباره اصطلاحات متن سوانح

انا الحق: سخن مشهور حلاج است که درباره آن سخن رفت.

سبحانی: همان سخن مشهور بایزید است که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی» که ذکرش گذشت.

تلوین: عبارت است از تقلب بین کشف و احتجاب بسبب تناوب و تعاقب غیبت صفات نفس و ظهور آن «۶».

تمکین: عبارت است از دوام کشف حقیقت بسبب استقرار قلب در محل قرب «۷». درباره تلوین و تمکین عزالدین کاشانی می‌گوید:

مادام تا شخص از حد صفات نفس عبور نکرده باشد و به عالم صفات قلب نرسیده او را صاحب تلوین گویند. و تلوین ارباب قلوب را تواند بود که هنوز از عالم صفات تجاوز نکرده باشند و به ذات نرسیده... و خلاص از تلوین کسی را بود که دل او از مقام قلبی به مقام روحی عروج کند و از تحت تصرفات تعدد صفات بیرون آید و در فضای قرب ذات متمکن گردد «۸»...

و اما مفهوم عبارت اینست: گفتن «هذا ربی» «اینست رب من» که ابراهیم علیه‌السلام در آغاز فرمود و اناالحق که حلاج گفت و «سبحانی ما اعظم شأنی» که بایزیدگفت همه بعلت آنست که آنان در بین کشف و احتجاب بوده و هنوز از عالم صفات به عالم ذات وارد نشده‌اند و اینها همه از رنگهای حالات وگردشهای این اصل است و به تمکین نرسیده‌اندکه چنین حالات و سخنان اظهار داشته‌اند. و در واقع این حالت نمایش پرتوی از اصل است که اصل بقاء درکسوت فنا در ظهور آید «۹». آنکه بشراب فنا مست شد، و از خود بدر شد مستی پیدا آوردن گرفت و آن جنس مقالت گفتن گرفت و این مقام تلوین باشد. «تمکین» آن باشدکه خمها خالی کند و بر جای خود باشد «۱۰».

نجم الدّین رازی سخنی بسیار جالب دارد او می‌فرماید: اما آدم بیضه سیمرغ قاف عزتست... آدم تا در بیضه بشریّت بند بود ثقل وجود طینت بشریّت قصد سفلی می‌کرد... و از خصوصیت بیضگی تلون **«عصیٰ آدم ربه فغویٰ»** «۱۱» می‌نمود مستحق خطاب **«اهبطوا منها»** «۱۲» می‌نمود، چون بیضه وجود او را در تصرّف پر و بال عنایت **«فتلقّیٰ آدم من ربه کلمات»** «۱۳» گرفتند.

پس حقیقت آنست که هر چیز آدمی از خود مشاهده می‌کند از حیوا ی و روحانی آن همه نقوش بیضه سیمرغ انسانی است... مرغان آن بیضه را در مقام پرورش بقدر نیستی بیضگی هستی مرغی پیدا می‌شود اول که سر از قشر بیضه آفرینش بیرون کند هنوز تنۀ وی در بیضه انانیت مانده این بانگ کند «انا الحق» و چون تنه از بیضه وجود برآورد پای وی در بیضه مانده این نوازدکه «سبحانی ما اعظم شأنی» وچون از بیضه هستی خود بکلی خلاص یابد این ترنم کندکه **«ما فی الوجود سوی اللّه»** «۱۴».

تعلیقات فصل ۱۸

۱ـ شرح سوانح ناگوری ص ۱۳.
۲ـ شرح سوانح ناگوری ص۱۳ و ۱۴.
۳ـ شرح سوانح ناگوری ص ۲۲.
۴ـ لوایح ص ۴۸.
۵ـ اللؤ الؤ المرصوع.
۶ـ مصباح الهدایه ص ۱۴۵.
۷ـ مصباح الهدایه ص ۱۴۵.
۸ـ مصباح‌الهدایه ص ۱۴۵ و نیز رساله قشریه بخش دوم اصطلاحات و رسائل شاه نعمت اللّه ولی، اصطلاحات.
۹ـ شرح نور عثمانیه ص ۲۲.
۱۰ـ شرح سوانح ناگوری ص ۱۳.
۱۱ـ قرآن مجید سوره طه آیه ۱۲۱.
۱۲ـ قرآن مجید سوره بقره آیه ۳۶ و ۳۸.
۱۳ـ قرآن مجید سوره بقره آیه ۳۷.
۱۴ـ رساله عشق و عقل تالیف شیخ نجم الدّین رازی ص ۸۴ و ۸۹.

فصل ۱۹

«تا بخود بود احکام فراق و وصال و ردّ و قبض و بسط و اندوه و شادی و این معانی بر او روان بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او روان بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او در آید، تا وقت چه حکم دارد. او را بحکم رنگ وقت باید بود. او را برنگ خود بکند. و حکم واردات وقت را بود. در راه فنا از خود، این اضداد برخیزد، زیراکه مجلس طمع و علّت است.

«۲» چون از او در خود واخود آید، راه او به خود از او بود و بر او بود. چون راهش به خود از او بود و بر او بود، این احکام بر او نرود. احکام فراق و وصال اینجا چه کند؟ قبول و ردّ او را دامن کی گیرد؟ قبض و بسط و اندوه و شادی گرد سراپردهٔ دولت او کی گردد؟ چنانکه این بیت گفته است:

بیت

دیدم نهاد گیتی واصل جهان	**و ز علّت و عال برگذشتیم آسان**
وان نور سیه زلا نقط برتر دان	**زان نیزگذشتیم نه این ماند و نه آن**

«۳» اینجا او خداوند وقت بود. چون به آسمان دنیا نزول کند بر وقت در آید، نه وقت بر او در آید، و او از وقت فارغ.

«۴» بلی وجودش بدو بود و از او بود. و این مگر فراق این حال بود. وفاتش از او بود و در او بود. و این را اختفا در کنه الاّ گویند، وگاه موی شدن در زلف معشوق خوانند. چنانکه گفته است:

بیت

از بس که کشیده‌ام ز زلف تو ستم	**موئی گشتم از آن دو زلفین بخم**
زین پس چه عجب اگر بوم با تو بهم	**درزلف تو یک موی چه افزون و چه کم**

متن: «۱» «تا بخود بود احکام فراق و وصال و ردّ و قبض و بسط و اندوه و شادی و این معانی بر او روان بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او روان بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او در آید، تا وقت چه حکم دارد. او را بحکم رنگ وقت باید بود. او را برنگ خود بکند. و حکم واردات وقت را بود. در راه فنا از خود، این اضداد برخیزد، زیراکه مجلس طمع و علّت است.»

شرح: در این عبارت اصطلاحاتی چون «فراق، وصال، قبول، ردّ، قبض، بسط، اندوه، شادی» آمده است دربارهٔ «فراق» که مقام غیبت باشد و «وصال» که مقام حضور باشد قبلاً سخن بمیان آمد. و اما «قبول» پذیرش طاعت و «ردّ» ناپذیرائی طاعت است. «قبض و بسط» دو حالت متضادندکه قبض برای عارف بمنزلهٔ خوف است و بسط بمنزلهٔ رجا است: عزّالدّین کاشانی می‌گوید: «سالک طریق چون از مقام محبت عام بگذرد و باوایل محبت خاص رسد، داخل زمرهٔ اصحاب قلوب و ارباب احوال شود حال قبض و بسط بر او فرو آمدن گیرد و مقلب القلوب تعالی شأنه قلب او را همواره میان این دو حالت متعاقب و متناوب متقلب می‌دارد تا بکلی حظوظ او را از او قبض کند و از نور خودش منبسط گرداند... و مراد از قبض انتزاع حظّ است از قلب بجهت امساک و قبض حال سرور از او، و مراد از بسط اشراق قلب است بلمعان نور حال سرور و چون نهایت

قبض، بسط است و نهایت بسط، فنا در فنا قبض و بسط محال... و چون قبض و بسط از جملهٔ احوالند مبتدیان را از آن نصیبی نباشد و منتهیان بسبب خروج از تحت تصرف حال از آن گذشته باشند لاجرم مخصوص بود به متوسطان، و مبتدیان را بجای قبض و بسط خوف و رجا بود، چنانکه منتهیان را بجای آن فنا و بقاء بود«۲».
«اندوه و شادی.» گاه بود که مبتدیان را مشابه قبض و بسط همی «اندوهی» یا نشاطی «شادی» در نفس پدید آید و پندارندکه قبض است یا بسط که در دل پدید آمده است و بدین اشتباه در غلط افتادند... و نمتهیان را بجهت انسلاخ از وجود نه قبض و بسط بوده، نه خوف و رجا، نه همّ و نشاط... «۳»
پس مفهوم این عبارت اینست که: تا مرید با خود است و از خود بیرون نیامده است دوری و نزدیکی و قبول و رد، اعمال و قبض و بسط و اندوه و شادی و سایر حالات متضاد برایش حاصل آید و او اسیر وقت و واردات قلبی خویش است تا اینکه هر چه وقت تقاضا کند هم بر آن رودکه کار بر حسب حکم وقت می‌باشد و او مجبور است برنگ وقت «۴» درآید و هر چه وقت تقاضا کند بر آن رود، ولی چون فنا از خود پیش آیدکه در واقع فنا جزء درکلّ و مقیّد در مطلق است آنگاه اضدادکه نشانهٔ کثرت است از بین می‌رود زیرا آن حالت که جایگاه طمع ورزیدن و محل عیب و علت و نقص محسوب می‌شود اکنون وجود ندارد.

متن: «۲» چون از او در خود واخود آید، راه او به خود از او بود و بر او بود. چون راهش به خود از او بود و بر او بود، این احکام بر او نرود. احکام فراق و وصال اینجا چه کند؟ قبول و ردّ او را دامن کی گیرد؟ قبض و بسط و اندوه و شادی گرد سراپردهٔ دولت اوکی گردد؟

شرح: و چون از آن خود رسته و به بقاء برسد راه خودش بخودش از میلاد دوم که بقاء بعد از فناست حاصل می‌شود و لذا در این مقام احکام فراق و وصال معنی ندارد، قبول و رد، اعمال برای که خواهد بود؟ دیگر از قبض و بسط و اندوه و شادی در او نشانی نیست «چنانکه در شرح اصطلاح قبض و بسط گفتیم که منتهیان را بجهت انسلاخ از وجود نه قبض بود و نه بسط نه خوف و نه حزن و نه همّ و نه نشاط»
از اینرو قرآن کریم فرمود: **«أَلا إِنَّ أَوْلِیَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلاَ هُمْ یَحْزَنُونَ»** یونس آیه ۶۲ یعنی آگاه باشید که اولیاء خدا را ترس و اندوهی نیست.

متن:

دیدم نهاد گیتی واصل جهان	**و ز علّت و عال برگذشتیم آسان**
وان نور سیه زلا نقط برتر دان	**زان نیزگذشتیم نه این ماند و نه آن**

توضیح:
این رباعی را عین القضاه در تمهیدات «۵» و در نامه‌های «۶» بستی از مشایخ قرن پنجم که از مریدان شیخ ابوبکر طوسی بوده نسبت داده و جامی هم در نفحات «۷» نیز آنرا به ابوالحسن بستی نسبت داده و درکشف الاسرار بدون ذکر شاعر آمده «۸» ولی در مرصاد العباد با صراحت می‌نویسد: حضرت شیخ احمد غزالی می‌فرماید «دیدم نهادگیتی...«۹».
شرح: اما معنی و مفهوم شعر این است: ما نهادگیتی و حقیقت واصل جهان را بچشم مکاشفه دیدیم و از مراحل و حالات، عیب و نقص که محکوم بودن باحکام وقت و اضداد قبض و بسط و... باشد آسان گذشتیم از لا اله که بی‌نقطه است گذشته به نور سیاه که ظلمت ابلیس باشد «۱۰» رسیدیم و از آن هم گذشتیم. برای ما نه این ماند «نور بی‌نقطه لا» و نه آن ماند «نور سیاه ابلیس». بلکه از ابلیس و الهه‌ها که عامل تضاد حالات وصال و فراق و قبض و بسط غیره بودگذشته و به الا اللّه که وحدت مطلق و فناء بعد از فناء است رسیدیم.

در نامهٔ دانشوران ضمن بیان دوم «آن نور سیه...» شرحی باین صورت آمده: «بعضی از اهل تحقیق این طبقه گفته‌اند: تواند شدکه در بعضی کشفیات نوریّه، نوری ظاهر شود منقوطه «نقطه‌دار» و غیر منقوطه «بی‌نقطه» و نوری در صورت سواد، و این علامت تجلی ذاتی بود، زیرا که ذات من حیث هی مجهول مطلق است، و جهل را با سواد که ظلمت و عدم نور است مناسب است «۱۱» و علت اینکه نور سیه که به تعبیر عین القضاه زلف است برتر از بی‌نقطه «لا» دانسته اینست که زلف بالای خط و خال قرار داشته وگاه روی آنرا می‌پوشاند و شاید هدف این باشدکه مقام غیب و عمیٰ که تیره است بر مقام شهودکه روشن است برتر است و شاید این باشدکه ابلیس از الهه‌ها و معبودهای درونی و بیرونی برتر است و باید هر دو بروند هم نور سیاه ابلیس و هم لا اله، تا الا اللّه که مقام تحید است بماند.

متن: «۳» اینجا او خداوند وقت بود. چون به آسمان دنیا نزول کند بر وقت در آید، نه وقت بر او در آید، و او از وقت فارغ».

شرح: در این مرحله که گذر از حالات متضاد قبض و بسط... است دیگر شخص اسیر وقت و ابن الوقت نیست بلکه او امیر و سلطان و خداوند وقت بوده و ابوالوقت می‌باشد، لذا هرگاه از عالم بقا و فنا و از عروج خویش به عالم دنیا بازگردد از آن وقت که واردات و شهودات بی‌تضادّ و بی‌حجاب است و خود صاحب و امیر و سلطان آن بوده بیرون می‌اید و «کلّمینی یا حمیرا می‌زند» نه اینکه وقت بر او مسلّط شود و او، از وقت یعنی واردات متضاد فارغ است.

دربارهٔ وقت سخن گفته شد ولی دربارهٔ ابن الوقت و ابوالوقت لازم است توضیحی بدهیم مولوی فرق این دو را اینگونه بیان داشته:

هست صوفی صفا چون ابن وقت — وقت را همچون پدر بگرفته سخت
لیک صافی غرق عشق ذوالجلال — ابن کس نی،فارغ از اوقات و حال

پس صوفی ابن الوقت است ولی صافی ابوالوقت. چنانکه شیخ احمد هم همین نظر را داشت. فرق صوفی با صافی اینست که صوفی در راه بود و صاحب حال است ولی صافی از حال گذشته «در واقع صوفی سالک است من البدایه الی النهایه ولی صافی صوفی گذشته از بدایت و به منتهی رسیده است» در مقام فناء در فنا و محو در محو است «توضیح آن بعداً خواهد آمد»، لذا مولوی گوید:

او بود سلطان حال اندر روش — نی چون تو محرم از حال وکشش
لیک صافی فارغ است از وقت و حال — صوفی ابن الوقت باشد در مثال
حالها موقوف عزم و رای او — زنده از نفخ مسیح آسای او

متن:

بلی وجودش بدو بود و از او بود. و این مگر فراق این حال بود. وفاتش از او بود و در او بود. و این را اختفا درکنه الاّ گویند، وگاه موی شدن در زلف معشوق خوانند.

شرح: در این مقام وجود وقت مربوط به وجود شخص است و ناشی از وجود است مگر اینکه خود از وقت خویش فارغ آید و از آن بدر شود. فنای این عاشق از وقت موجب بقاء او در وقت می‌شود و این مقام را پنهان شدن درکنه و نهانخانهٔ الاّ می‌گویندکه فنا پس از فنا از لا اله می‌باشد و آنرا به موی شدن در زلف معشوق تشبیهٔ می‌کند زیرا یک موی در زلف که از تعداد بسیاری مو تشکیل شده نمودی ندارد و فناء آن محوکثرت در وحدت است.

در نسخهٔ نور عثمانیه دراینباره آمده: تا عاشق در بدایت عشق بخود راه می‌کند. بار فراق و وصال و شادی و اندوهش ناگزیر افتد، که گرفتار وارد است. تا از عشق در بر او چه بارد و از معشوق بر وی چه رسد چو وقت ویرا درکشاکش خودکشیدن گیرد، از اخلاق خود مبرا گردد و به اوصاف وقت و جذبات عشق قائم و متّصف شود هر چه به وجود عاشق فرو آید، از تصرّفات عشق بود نه از اخلاق ذات عاشق، و او از وصل و فصل و قبض و بسط فارغ شود و صاحب وقت گردد، و در عین وقت فانی الوجود شود و از وقت باقی الوجود گردد اینجا «این را» **«خفا درکنْهِ الاّ»** گویند یعنی هر فنا که بوجود سالک پیوندد آنرا تجلّی معنی بود همچون تجلّی که بحسب سالک بوی رسد و او را فانی کند، محل فنا ظاهر بود «۱۱».اما این رونده را فنا از فقر نهاد روی نماید و آن پوشش عین وقت بود مراد او را در اتصّال معنی ذات «۱۲».

متن:

بیت

از بس که کشیده‌ام ز زلف تو ستم	**موئی گشتم از آن دو زلفین بخم**
زین پس چه عجب اگر بوم با تو بهم	**درزلف تو یک موی چه افزون و چه کم**

شرح: این رباعی در عرفات العاشقین بنام شیخ احمد غزّالی آمده «۱۳». عین القضاه هم در نامه‌ها نقل کرده «۱۴». و خود او هم بیتی بر این مضمون سروده که می‌فرماید:

این منم یارا که اندر زلف تو موئی شدم	پیش‌چوگانی‌که‌زلف‌داشت‌من‌گوئی‌شدم

و اما زلف در اصطلاح صوفیه عبارتست از: غیب هویت که کس را بدان راه نیست، «موی» ظاهر هویت را گویند یعنی وجود، که همه کس را به معرفت وجود اوعلم حاصل است ولی بدان راه نیست. «موی» ظاهر هویت را گویند یعنی وجود، که همه کس را به معرفت وجود او علم حاصل است ولی بدان راه نیست. «گیسو» طریق طلب را گویند. «پیچ زلف» اشکال الهی را گویند. و «تاب زلف» اسرار الهی را گویند «۱۶».

لذا معنی و مفهوم این رباعی چنین است: از بس که بمقام غیب تو راه نبردم و از باب از دست توکه ستمکاری و مرا بعالم غیب هویت راه نمی‌دهی ستم کشیده‌ام، مانند یک مو ضعیف و ناتوان شده‌ام یا در مقام معرفت مانده‌ام و در اشکال و صور عالم غیب و شهود «زلفین» مانده‌ام. از این ببعد شگفتی نیست اگر بمقام محو و فنا رسیده، با تو باشم و چون موئی در زلف توکثرتم بوحدت و بقایم به فنا مبدّل شود و مستغرق ذات شوم و رنگ توگیرم.

عین القضاه در لوایح دربارهٔ گذر از حالات و رسیدن به آن مقام می‌نویسد: آنکه در عشق، معشوق را برای خود خواهد قبول و ردّ و قبض و بسط و سکر و صحو و فنا و بقا و غیبت و حضور... در عالم سر او بر زنند و او را ده عمر نوح بسر آید و این نازل هنوز بپای قطع نشده باشد و حق هیچ منزلی نگذارده باشد... او از اسرار آگاه نبود... هر چه از افق هستی پدید می‌اید او ازکمال حیرت چنگ در او می‌زند. «هذا ربّی» می‌گوید. باز آنکه خود را برای معشوق خواهد این اضداد از راه او برخیزد... که خود را از برای او می‌خواهدکه با او سازد «مانند منصور که انالحق گفت» اما آنکه از در خواست برخاست در فناء دوم او را مقرّ شود مانند بایزیدکه سبحانی گفت و چون از خود و غیر خود بی‌خبر شود بقاء او بدو بود و نظر سرش از او دور بود، حاضر بود دید و ناظر بود او به سرادقات جلال، قریب بود... و این در مقام فناء سوم باشد. **«ما سوی الوجود الاالله»** گویند، که مقام رسول خدا است» چنانکه گفته‌اند:

تا مرد ز خود فانی مطلق نشود / اثبات به نفی او محقق نشود

توحید حلول نیست نابودن تست / ورنه بگزاف باطلی حق نشود«۱۷»

عراقی در لمعات «ص۲۲» گوید نور را نور نسوزد بلکه در او مندرج شود پس اهل احدیّت را نه خوف باشد نه رجا نه نعیم بود نه عذاب.

گوید آنکس در این مقام حلول / که تجلّی نداند او ز حلول

عزّالدّین کاشانی گوید:

هر که معشوق را بخود خود نیست / جز بمعشوق بل جز او خود نیست

عاشق اینجا ز بند خود بجهد / و ز همه علت و طمع برهد

خویشتن را برای او خواهد / جان و تن را برای او خواهد

گر بجوید از او بدو جوید / ور بگوید از او بدو گوید

این مقامیست تا کرا گردد / که فنا قبلهٔ بقا گردد

جان این کس که این مقام او راست / محو کل علی الدوام او راست

محو در محو و محق در محق است / طمس درطمس وسحق در سحق است

زانکه سبحانی و اناالحق گفت / دم از اینجایگه زد و حق گفت

گر چه آن نه از «نز» مقام تمکین بود / بلکه از سکر حال تلوین بود

هر که را این مقام حاصل شد / وانکه ذاتش به ذات واصل شد

نبود بعد از آن بهیچ سبیل / وارد وقت را بدو تبدیل

ذات او رنگ وقت نپذیرد / بلکه زو وقت رنگ بر گیرد

نه وصال و فراق و ردّ و قبول / در وی آنگه اثر کند نه حلول

بل بود قبض و بسط و حزن و سرور / از سراپردهٔ جلالش دور

این چنین کس امیر وقت بود / نه چود و نان اسیر وقت بود

او بود پادشاه و مالک وقت / غیر از او جمله گشته هالک وقت

هر که را این دمست ابوالوقت است / وانکه ذوالوقت نیست ذوالمقت است

باش اگر زانکه نیستی ذوالمقت / یا ابوالوقت یا که ابن الوقت «۱۸»

توضیح: اولاً ذوالمقت بمعنی دشمن و بیزار است چه مقت بمعنی دشمنی و بیزاری است. ثانیاً چون در این مثنوی اصطلاح محو در محو، محق در محق، طمس در طمس و سحق در سحق آمده لازم می‌دانم در آن باره توضیحی بدهم. شاه نعمت اللّه ولیّ در رسائل می‌نویسد: **«يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»** «رعد – آیه ۳۹» «محو» رفع اوصاف و ازالت اسباب آنست وگفته‌اند: «محو» فنای افعال است و «طمس» فنای صفات و «محق» فنای ذات «فنای وجود عبد در ذات حق» و اما «محق المحق ظهور خلیفهٔ حق است درکون «هستی» به طریقت خلافت و نیابت از حق و صاحب محق المحق مشاهدهٔ‌کون می‌فرماید و همهٔ خلق مطالعه می‌نماید. زیرا که برحمت عامّه الهیّه حق از او مستور است و نزد اهل اللّه مقام محق المحق در دنیا اتم است و مقام محق در آخرت، وفوز بمقام محقّ المحق را قطب «۱۹». درباره محو باز می‌گوید: **«محو ارباب الظواهر»** رفع اوصاف عادت است و خصال ضمیمه «خصلتهای ناپسند» و مقابل آن «آنچه مقابل آنست» اثبات احکام عبادت است و اکتساب اخلاق حمیده و **محو ارباب السرّائر** ازالت عقل و آفات و اثبات

مواصلات... **«کنت سمعه الّذی یسمع به»** «یعنی: من گوش او بوده‌ام که به آن می‌شنود» **محو الجمع و محو الحقیقی** «محو در محو» فنای کثرت در وحدت است و **محو العبودیه و محو عین العبد.** اسقاطِ اضافت وجود است بسوی اعیان... و محق فنای وجود عبد است در ذات حق همچنانکه محو، فنای افعال عبد است در فعل حق، و طمس فنای صفات است در صفات حق.

اول محو «فنای افعال عبد» است و طمس «فنای صفات عبد» ثانی

آخر محق «فنای ذات عبد» است اگر بدانی

اول هر فعلی را که از شئی در وجود آید، فعل **«فعال لمّا یرید»** بیند و ثانی هر صفتی که از موصوفی یابد، صفت حق مشاهده نماید و ثالث وجود نیابد الاّ وجود حق «۲۰». و اما «سحق» از میان رفتن و بیخودی بنده است در جنب قهّاریّت حق «۲۱».

تعلیقات فصل ۱۹

۱ـ مأخوذ از رساله قشریه ص ۳۲
۲ـ مصباح الهدایه ص ۴۲۴ و ۴۲۵.
۳ـ همان مأخذ همان صفحه
۴ـ شرح ناگوری نسخهٔ آقای مجاهد ص ۱۴
۵ـ تمهیدات ص ۱۱۹ – ۲۴۸ و ۲۴۹.
۶ـ نامه‌های عین القضاه ج ۲ ص ۲۵۵.
۷ـ نفحات الانس ص ۴۱۳.
۸ـ کشف الاسرار ج ۱ ص ۱۱۵ و ج ۲ ص ۵۸.
۹ـ مرصاد العباد ص ۳۰۸.
۱۰ـ دربارهٔ نور سیاه در بخش دوم این کتاب فصل اعتراضات بر غزالی از تمهیدات عین القضاه نقل شدکه خدّ و خال نور محمدی است و زلف که سیاه است نور ابلیس است که نسبت به نور محمدی ظلمت تیرگی محسوب شده و سایهٔ محمدی باشد و این دو نور روشن محمدی و سیاه ابلیسی همان است که در فلسفهٔ اشراق هم تحت عنوان نور و ظلمت اساس نظریهٔ اشراقیون محسوب می‌شود. به تمهیدات ص ۱۱۷، و نامه‌های عین القضاه ج ۲ ص ۲۵۵ مراجعه شود.
۱۱ـ نامه دانشوران ج ۳ ص ۳۹ مراجعه شود به تعلیقات سوانح در مجموعه آثار ص ۳۲۸.
۱۲ـ نسخه نور عثمانیه تصحیح آقای مجاهد ص ۲۳.
۱۳ـ عرفات العاشقین برگ ۳۱ مجموعهٔ آثار ص ۳۲۸.
۱۴ـ نامه‌های عین القضاه ج ۱ ص ۲۸۱.
۱۵ـ همان مأخذ ص ۱۲۹.
۱۶ـ لمعات، اصطلاحات ص ۵۱ و ۵۹.
۱۷ـ لوایح ص ۴۸ و ۴۹.
۱۸ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۴۲ و ۴۳.
۱۹ـ مجموعه رساله‌های سید نورالدین شاه نعمه اللّه ولی ص ۲۴۰ و ۲۴۴.
۲۰ـ مجموعه رساله‌های سید نورالدین شاه نعمه اللّه ولی ص ۵۸ و نیز به مصباح الهدایه.
۲۱ـ فرهنگ تعبیرات عرفانی «سحق».

فصل ۲۰

«۱» چون این حقیقت معلوم شد، بلا جفا قلعه‌گشادن است- منجنیق است در پستی توئی تو، تا تو او باشی.

«۲» تیری که ازکمان ارادات معشوق رود قبله توئی تو آمد، گو خواه تیر جفا باش و خواه تیر وفا، که صرف در علّت بود یا نه. تیر را نظر باید و هدف قبله وقت بود. تا همگی او روی درتو نیاورد چون تواند انداختن؟ و انداختن را در تو علی التعیّن لابّد از تو حسابی باید. این چندین پیوند چون‌کفایت نبود، و خود یکی از این جمله بسنده بود؟ اینجا بودکه‌گفته است

بیت

یک تیر بنام من ز ترکش برکش — وانگه بکمان سخت خویش اندرکش

گر هیچ نشانه خواهی اینک دل من — از تو زدن سخت و زمن آهی خوش

متن:

«۱» چون این حقیقت معلوم شد، بلا جفا قلعه‌گشادن است- منجنیق است در پستی توئی تو، تا تو او باشی.»

شرح: یعنی وقتی این حقیقت که ذکر شد معلوم گردید، می‌فهمیم که گرفتاری‌ها و آزمایش‌ها و پوشانیدن دل سالک از مشاهدات همه برای آنست که قلعه وجود گشوده شود تا عاشق بدرون ذات معشوق راه یابد و اگر از هستی عاشق چیزی مانده باشد آنرا در منجیق بلا انداخته بسوزانند یا خراب و معدوم کنند تا این خود پست شود و او بماند و بس و آن برای نقصان نیست بلکه برای کمال است و فناء در فناء که تو برود و او بیاید.

بنظر می‌رسد آیه شریفه **«وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»** یعنی بگو حق آمد و باطل رفت و باطل هر آینه رونده است. «سوره الاسراء آیه ۸۱» مربوط باین مرحله باشدکه خودی خود نام و نشانی نیست زیرا ماسوی ما سوی اللّه باطل و فانی و هالک است و تنها جهت ارتباط با حق است که بعلت حق یعنی ثابت و دائم بودن باقیست. درباره «بلا و جفا که قلعه گشادن است» قبلاً از قول عزّالدّین کاشانی نقل شدکه گفت:

پس بلا منجنیق معشوق است — که کند قلعهٔ وجود تو پست

تا نباشی تو جمله او باشد — بد نماند همه نکو باشد

متن:

«۲» تیری که ازکمان ارادات معشوق رود قبله توئی تو آمد، گو خواه تیر جفا باش و خواه تیر وفا، که صرف در علّت بود یا نه. تیر را نظر باید و هدف قبله وقت بود. تا همگی او روی درتو نیاورد چون تواند انداختن؟ و انداختن را در تو علی التعیّن لابّد از تو حسابی باید. این چندین پیوند چون‌کفایت نبود، و خود یکی از این جمله بسنده بود؟ »

شرح: یعنی تیری که ازکمان ارادت «خواستن- خواست- میل- قصد- آهنگ- مشیّت- تقدیر- اخلاص و اظهار دوستی و علاقمندی«۱»» معشوق برخیزد و بر دل عاشق نشیند آن تیر چون از قبله گاه توئی شخص بیرون می‌جهد هر چه باشد چه از جهت جفا و عذاب و چه در جهت ابزار وفا دادن تمام وکمال محبّت متقابل فرق نمی‌کند همه عنایت است. چه اصل علت، وجود عشق است که از او تیر وفا یا جفا برخاسته. باید به آن تیرکه عین عنایت است توجّه داشت نه به سبب آن بلکه هدف از اینکار اینست که دل در معرض قبول قبله گاه وقت باشد تا واردات را هر چه هست بگیرد و بپذیرد و اگر آن تیر انداز تمام روی خود را در قبلۀ دل تو و در جهت هدف قلب عاشق تو قرار ندهد چگونه می‌تواند تیر اندازد؟ پس باید در این تیر انداختن در تو بر حسب ظهور و نمود حسابی باشد و با تو حساب وکتابی داشته باشد و گرنه چرا تیرت زند؟ بقول شارح سوانح عثمانیه: «هستی بایدکه تا هدف تیر آید، که اگر بقای هستی برای آن نبود تا هدف معشوق بود، این خواری حسن معشوق بود، و اگر بقای آن هستی از برای حصار خود بود «باز هم» تا منجنیق عشق به وی برسد «چون ابراهیم خلیل‌علیه‌السلام رام نگردد، هر تابش که عشق را بود از شخونت «ستبر و سخت گردیدن»«۲» این حجاب بود «۳».

آیا همه این پیوندها که بین او و تست، بین عاشق و معشوق کافی است؟ کافی نیست که او بتو پردازد، اگر یکی هم بود کافی بود. در اینباره نظامی چه خوش گفته‌است

اگر با دیگرانش بود میلی   چرا ظرف مرا بشکست لیل

و من خود بعینه مشاهده کردم که بلا در واقع ظهور رحیمیّت حق است بر مؤمن که **البلاء للولاء**. از این جهت فرموده:

دون همتان همه شادی طلب کنند   عارف بلاکه راحت اودر بلای اوست

یا حافظ می‌گوید:

با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل   کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست

و یا می‌گوید:

بتیغم گر کشد دستش نگیرم   و گر تیرم زند منت پذیرم
کمان ابروی ما را گو بزن تیر   که پیش دست و بازویت بمیرم

عزّالدّین کاشانی در شرح همان مطلب می‌گوید:

تا ترا در حساب نشمارد   روی در قبله تو چون آرد
پس چه گوئی که این عنایت نیست   این همه لطف از اوکفایت نیست
گر ترا چشم معرفت بیناست   با تو پیوند او همه زینجاست

اینجا بود که گفته است:

یک تیر بنام من ز ترکش برکش　　　وانگه بکمان سخت خویش اندرکش
گر هیچ نشانه خواهی اینک دل من　　　از تو زدن سخت و زمن آهی خوش

توضیح: این رباعی را میبدی درکشف الاسرار آورده ولی نام شاعر آنرا ذکر نکرده است. «۴»
شرح: و اما معنی و مفهوم این رباعی چنین است: از ترکش مشیّت خود که عین لطف و عنایت است تیری برکش و باکمال قدرت بر قلب من بزن تا شکسته گردد و آتش تیر عشقت آنرا بسوزاند، تو با آن تیر بلا و با تیر لطف و عنایت، با قدرت کامله خویش مرا هدف قرار ده و بزن و هلاکم کن، و من آهی خوش می‌کنم که مورد عنایت قرارگرفته‌ام و دلم جایگاه تیر بلای تست مگر نه اینکه تو خود گفته ای: من در دلهای شکسته‌ام.

تعلیقات فصل ۲۰

۱ـ فرهنگ معین مادّه ارادات.
۲ـ فرهنگ معین مادّه سخونت.
۳ـ شرح سوانح نسخه نور عثمانیه ص ۲۴.
۴ـ کشف الاسرار، تفسیر آیه ۳۹ ج ۱ ص ۱۶۳.

فصل ۲۱

«۱» بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند. تربیت او از تابش نظر بود. اما یک رنگ نبود- باشدکه افکندن تخم و برگرفتن یکی بود. و برای این گفته‌اند:

بیت

اصل همه عاشقی ز دیدار افتد　　چون دیده بدید آنگهی کار افتد
در دام طمع مرغ چه بسیار افتد　　پروانه بطمع نور در نار افتد

«۲» حقیقتش قِران بود میان دو دل. اما عشق عاشق بر معشوق دیگر است و عشق معشوق بر عاشق دیگر. عشق عاشق حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینهٔ او.

«۳» از آن راه که در مشاهد قِران بوده است، عشق عاشق ناگزرانی اقتضا کند و ذلّت و احتمال و خواری و تسلیم در همه کارها، و عشق معشوق جباری وکبریا و تعزّز.

بیت

زآنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست　　مادر خور او نه‌ایم او در خور ماست

«۴» اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام. و این سرّی بزرگ است. زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود آنگاه انجامیدن این. و اینجا حقایق بعکس گردد- و ما تشاؤن الاّ ان یشاء اللّه. یحبّهم پیش از یحبّونه بود، بلا بد بایزیدگفت، رضی اللّه عنه: «بچندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم. خود اول او مرا خواسته بود.»

متن:

«۱» بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند. تربیت او از تابش نظر بود. اما یک رنگ نبود- باشدکه افکندن تخم و برگرفتن یکی بود.»

شرح:

یعنی آغاز و ابتدای عشق آنست که با مشاهده محبوب تخم جمال اوکه در درون و نهانخانه دل کاشته می‌شود، و با ذکر و فکر آبیاریش کند ولی تربیت آن دانه جمال به تابش توجه و عنایت خورشید عشق بسته است تاانوار تابناک الطاف خویش را بر آن نثارکند و آنرا نمو دهد ولی این عنایت همیشه یکسان و یک جور نیست و عشق عاشق و معشوق هم یکی نمی‌باشد ولی نتیجه یکی است زیرا همان دانه را که کشته‌ای میدروی **«و النهایات للبدایات»**.

در شرح نور عثمانیه آمده: «بدایت عشق آویزش نظر است بدامن حسن، تا حسن قدم برنجاند و بر زمین دل رسد و تخم محبّت را در دل اندازد تا بحسب انداختن و پرورش آن چه روید.»

متن:

بیت

اصل همه عاشقی ز دیدار افتد　　　چون دیده بدید آنگهی کار افتد
در دام طمع مرغ چه بسیار افتد　　　پروانه بطمع نور در نار افتد

توضیح: این رباعی را صاحب عرفات العاشقین از شیخ احمدغزالی دانسته است «۲». عین القضاه بیت دوم را با تفسیری در نامه‌ها باین صورت آورده:

از تو بنگردم ار چه آزار آید　　　پروانه بطمع نور در نار آید

و بعد فرموده: ما عاشق توایم نه عاشق خود، جان را چه خطر باشد؟ دل را چه محل؟ «۳». این بیت دوم در تفسیر شعر ابوالفتوح آمده است «۴».

و اما مفهوم شعر اینست که: تمام عاشقی از دیدار و مشاهده جمال معشوق حاصل می‌شود و چون دیده بیند دل بدو مشتاق می‌شود چنانکه مرغ نخست دانه را می‌بیند و سپس به طمع دانه قدم جلو نهاده و بدام می‌افتد. و پروانه بطمع نور خورد را در آتش می‌افکند. پش عشق پس شهود جمال معشوق است بابا طاهرگوید:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد　　　که هر چه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد　　　زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

متن:

«۲» حقیقتش قِران بود میان دو دل. اما عشق عاشق بر معشوق دیگر است و عشق معشوق بر عاشق دیگر. عشق عاشق حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینهٔ او».

شرح:

ظهور حقیقت عشق در اقتران دل عاشق و معشوق و مقابل قرارگرفتن این دو آینه است و اما عشق عاشق بر معشوق با عشق معشوق متفاوت دارد. اگر عشق از عاشق بر معشوق پیوند عین حقیقت است ولی معشوق که از معشوق به عاشق پیوندد در واقع انعکاس عشق است در آینهٔ معشوق. و اگر عشق از معشوق بر آدمی افتد انعکاسش تابش عشق است از عاشق بر معشوق که همان عین حقیقت است.

متن:

«۳» از آن راه که در مشاهد قِران بوده است، عشق عاشق ناگزرانی اقتضا کند و ذلّت و احتمال و خواری و تسلیم در همه کارها، و عشق معشوق جباری وکبریا و تعزّز».

شرح:

و این از آن رو است که در مشاهده، مقابل هم و قرینه یکدیگرند. عشق عاشق اقتضای نیازمندی و ناچاری دارد، و خواری در برابر معشوق و تحمل ناملایمات و تسلیم به معشوق شدن لازمه آنست. در حالیکه عشق معشوق در طرف مقابل عاشق است و همه اینها که بذات او وارد شود انعکاسش جباری و بزرگی و عزت می‌باشد.

متن:

بیت

زآنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست　　　مادر خور او نه‌ایم او در خور ماست

توضیح و شرح:

این بیت ضمن اینکه در تفسیر آیه ۱۶۳ بقره در کشف الاسرار بدون نام شاعر آمده در مقالات شمس «۶» تبریزی هم بدون ذکر شاعر بصورت یک رباعی ذکر شده است و درکلّیات شمس متأسّفانه بنام مولانا قید

گردیده «۷» که غیر ممکن است. بهر حال محتملاً از شیخ احمد بوده و تمام آن بدینصورت در رباعی آمده است:

عشق نه باندازه ما،در خور ماست	وین طرفه که بارما فزون از خرماست
آنجا که جمال حسن آن دلبر ماست	مادرخور او نه‌ایم واو درخورماست«۸»

و مفهوم و معنی آن اینست که: عشقی که بر ما بار شده و بعنوان امانت در ذرّه وجودمان نهاده شده بی‌حدّ است و شخصیت ضعیف بشری ما در خور آن نبوده ولی ما با وجود تیره بودن و نادانی، منّت‌پذیر چنین بار امانتی که زمین و آسمان از حملش عاجز بودند، گشته‌ایم، وجمال و حسن آن دلبر ما بقدری زیاد است که ما را لیاقت درک و احساس و دریافت آن نیست و لایق او نیستیم ولی او در خور عشق ماست که هر چه احساس نیازمندی کنیم باز در برابر عظمت جمال و حبّ او چیزی نیست.

متن:

«۴» اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام. و این سرّی بزرگ است. زیرا که ممکن بود که اول کشش او بود آنگاه انجامیدن این. و اینجا حقایق بعکس گردد- و ما تشاؤن الاّ ان یشاء اللّه. یحبّهم پیش از یحبّونه بود، بلا بد بایزیدگفت، رضی اللّه عنه: «بچندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم. خود اول او مرا خواسته بود.»

شرح: و از اینرو من نمی‌دانم که عاشق کدام یک از مائیم و معشوق کداممان؟ این مسأله از اسرار بسیار مهّم و بزرگ است، چه در آغاز چون خواست فعل و حسن خویش بیند بیافرید و آن مخلوق متجلی که جزئی از تجلی و نفخه‌ای از روح خودش بود دوست می‌داشت، لاجرم شعله عشق را در اندرون ذرّه جان او بودیعت نهاد و آنرا در جهت حسن خویش در درون جان شعله‌ور ساخت ولی پس از آن موضوع بعکس شد او در مقام عزّت و استغنای خودِ آرمید ولی آتش عشقی را که در نهانخانه جان نهاده بود با ارسال رسل بر افروخت و با دم اولیاء اللّه شعله‌ورش نمود و عاشقانش صف بر صف جان برکف، در خون غلطیدند و او را با کرشمهٔ جلال خرمن جانشان سوخت و با تیغ عزّت خونشان ریخت. این ظهور عشق کویش بنا باراده و خواست او بود. و از اینروی خدای تعالی فرموده **«وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ»** دهر آیه ۳۰ یعنی: آنان جز آنکه خدا بخواهد نمی‌خواهد. از همین رو «یحبّهم» پیش از «یحبّونه» آمده زیرا نخست خدا آنانرا دوست است و سپس آنان سوز عشق حق یافتند. از طرفی در «یحبّهم» معشوق طرف عین عشق است و عاشق طرف غیبت عشق. و در قضیه «یحبّونه» معشوق طرف غیب است و عاشق طرف عین «۹». و همین امر موجب آزمایش وگرفتاری خلق گردید و بدین سبب بایزید بسطامی فرمود: «مدتها می‌پنداشتم من او را دوست دارم در حالیکه او خود از اول مرا دوست می‌داشت و می‌خواست.» و این سخن ناظر است به مفهوم حدیث قدسی **«کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف»** «قبلاً مأخذ ذکر شد.»

بایزید بسطامی که از صوفیان صافی و از مستان هشیار بود سخنان پر محتوای بسیاری دارد که در غالب تذکره‌ها آمده است از جمله همین عبارت فوق که حافظ ابونعیم در حلیة الاولیاء آورده که گفت: «در آغاز بغلط می‌پنداشتم که من او را یاد می‌کنم، می‌شناسم، دوست می‌دارم و می‌جویم، ولی چون بانتها رسیدم دیدم یادکردن او پیش از یادکردن من، شناختن قبل از من، محبتش مقدم بر محبت من بوده پیش از آنکه من بجویمش مرا میجسته «۱۰»». عطّار در تذکرة الاولیاء سخن بایزید را بدین نحو بیان کرده: «سی سال خدای عزّ و جلّ

می‌طلبیدم، چون نگه کردم او طالب بود و من مطلوب «۱۱». درباره اینکه عشق عاشق مقدّم است یا معشوق و این چگونه تواند بود؟ شارح نسخه نور عثمانیه سؤال و جوابی باین شرح طرح می‌کند: «۱۲»

سؤال: پس عاشق و معشوق در این دو قضیه بر چه وجه اثبات تواندکرد؟

جواب: اگر ظهور اول در عرض حسن معشوق را بود، نزول عشق از وی بود بعاشق. و اگر ظهور اول عاشق را بود، دریافت حسن: **«فی حمل الخفاء»** نزد عشق بود و از وی بود به معشوق.

سؤال: آخر ایشان از چه سبب است که گاهی حقّ مسابقت معشوق را، وگاه عاشق را.

جواب: اگر اقتضای اول جنبش، نظر را بود سبب ظهور عاشق بود و اگر اقتضای جنبش اول، حق را بود سبب ظهور معشوق بود.

سؤال: آخر در عشق، مجرّد نظر و حسن جمال نیست. کیفیّت مسابقت فرض چون توان کرد؟

جواب:این تفاوت از معرفت سایران می‌خیزد که اگر در معرفت، در اول وصلت یافتِ نظرگردد سبقت در حق نظر مثبت شد، و حسن نتیجه آن. و اگر بر عکس بود حکمش بر عکس بود.

سؤال: چون نظر و حسن در اصل مجرد لا شئ است، کیفیت ادراک رونده مر آنرا چگونه بود؟

جواب: چون رونده ازکون منقطع شود اگر در نهاد او ظهور حسن بود، وقت الانقطاع اقتضای مسابقت در غیبت حسن را فرض کند. و اگر اقتضای نظر بود وقت انقطاع در غیبت مسابقت نظر را فرض کند.

سؤال: حسن از اوصاف خفاست و نظر از اوصاف ظهور؟

جواب: اگر ادراک اوصاف خفاست جنبش حسن اثبات کنیم و اگر ادراک از اوصاف ظهور است مسابقت نظر را بود. و نیز حسن بصفت اعطا«ی» موصوفست، و نظر بصفت اخذ و گرفت و موصوف اگر وقتی خود بگردانندکه «حسن وقت‌ها خرج وجود عاشق خواهد اثر صفت او.»

عین القضاه در لوایح «صفحه ۵۳ و ۵۴» می‌نویسد:

در عرف، عشق عاشق اصلست و عشق معشوق فرع، زیرا که عشق در معشوق از تابش عشق عاشق است و این سخن را مدار بر اصل آنست که نیاز و درد و سوز و قلق و ضجرت و ولع و نزاع و شوق و احتراق در عشق عاشق یافت شود و بی این جمله ناقص بود و مدارکار عشق باتفاق ارباب عقول بدین جمله است و احوال عشّاق دلیل صفت این اصل است باز آنچه وقت بسط و قبض و انس و روح، روی نماید آن کلمات لطف محبوبست که بکرشمه و ناز و دلال گوید:

«معشوق تو باش عاشقی کار تو نیست». این شراب قهر در میدهد اما چون در جام لطف است لذّتش در ظاهرست و المش در باطن. زیرا که او را بطعن از مقام عاشقی بدر می‌کند و خود می‌راندکه ازو معشوقی نیاید اما در عالم حقیقت عشق معشوق اصل است و عشق عاشق فرع و سرّ این معنی در **«یحبّهم و یحبّونه»** یافت شود. عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می گوید: «۱۳»

بیشکی ذات شاهد و مشهود — متقابل شوند گاه شهود
بر مثال دو آئینه مصقول — در محاذات عکس کرده قبول
آنکه موصوفِ وصف عشق آید — در دگر عکس خویش بنماید
صفتی کان «یحبّهم» را بود — در «یحبّونه» بعکس نمود
صفت ذات عاشق آمد عشق — بر وی از اصل صادق آمد عشق
جان عاشق قرار گاه ویست — دل او قلب بارگاه ویست

عشق معشوق عکس تابش اوست		بخودش هیچ از و نه رنگ ونه پوست
عشق عاشق حقیقتست و حسب		عشق معشوق تهمتست و نسب
عشق با او ودیعتست و مجاز		عشق را سوز در خور است و نیاز
قوت او از صفات عشاقست		دایمش ز آن خزاین انفاقست
هیچ معشوق را بمعشوقی		نیست از وصف عشق مرزوقی
گر بتابد بر او طلایه عشق		تا در آرد ورا بسایه عشق
باشد آنگه بعاشقیش نصیب		نه بمعشوقی‌اش ز عشق حبیب
لیکن آنجا مقام حیرانیست		چون نه پیداست خودکه عاشق کیست
بی ربودن روش محال بود		کوشش بی‌کشش خیال بود
تا ز معشوق جاذبی نبود		عشق را هیچ طالبی نبود
عاشق اینجا نخست معشوق است		طالب اینجا نخست مطلوبست

حکایت در توضیح معنی آیت **«یحبّهم و یحبّونه»**

شیخ اسلام بایزید چه گفت		چو برو کشف گشت راز نهفت
«بود تا مدتی گمان آنم		که من او را محبّ و جویانم
پس یقین گشت کان گمان کژ بود		حال بر عکس آنچه بود نمود
او محبّ منست و من محبوب		او مرا طالبست و من مطلوب»
حسن بی‌عشق رخ بکس ننمود		در او را کلید عشق گشود

تعلیقات فصل ۲۱

۱ـ شرح سوانح نور عثمانیه ص ۲۴
۲ـ عرفات العاشقین برگ ۳۱- مجوعه آثار تعلیقات سوانح ص ۷۶.
۳ـ نامه‌های عین القضاه ج ۲ ص ۴۷.
۴ـ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی ج ۳ ص ۳۳۱.
۵ـ کشف سرار ج ۱ ص ۴۴.
۶ـ مقامات شمس تبریزی ص ۳۱۳.
۷ـ کلیّات شمس رباعی ۱۵۷.
۸ـ مجموعه آثار، تعلیقات سوانح ص ۵۷.
۹ـ شرح سوانح نور عثمانیه ص ۲۵.
۱۰ـ حلیه الاولیاء ج ۱ ص ۳۴.
۱۱ـ تذکره الاولیاء ص ۱۶۸.
۱۲ـ شرح سوانح نور عثمانیه ص ۲۵ و ۲۶.
۱۳ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۱۱ و ۲۲.

فصل ۲۲

«۱» اگر چه ابتدا دوست او را دوست بود و دشمن او را دشمن، چون کار به کمال رسد بعکس گردد و غیرت پیدا شود. نخواهدکه کس در او نگرد.

بیت

نتوانم دید که باد بر تو گذرد	**وز خلق جهان کسی به تو در نگرد**
خاکی که کف پای تو آن را سپرد	**چاکرت بر آن خاک همی رشگ برد**

«۲» از این ورق کار به جائی رسدکه دوست او را دشمن گیرد و دشمن او را دوست، مادام که رنجی بدو نرسد. پس این کار به جائی رسدکه بر نامش غیرت برد، فضلاً منه. نخواهدکه از هیچکس نام او شنود. جمال او که نظرگاه دل است نخواهدکه کس بیند. نام او که سلوت گاه اوست نخواهدکه کس شنود. گوئی که قبلهٔ عشق اوست، نخواهدکه کس آنجا راه برد.

شرح:

متن: «۱» اگر چه ابتدا دوست او را دوست بود و دشمن او را دشمن، چون کار به کمال رسد بعکس گردد و غیرت پیدا شود. نخواهدکه کس در او نگرد.»

اگر چه عاشق در ابتدا دوست معشوق را دوست بوده و دشمن او را دشمن می‌داشته، ولی وقتی بکمال می‌رسد، کار بعکس می‌شود و غیرت عاشقی پیدا می‌شود و نمی‌خواهدکه کس حتّی نگاهی به معشوق افکند.

در شرح نور عثمانیه آمده: و در غیرت کار بجائی رسدکه آنچه دوست دوستان معشوق بود از راه معاونت در دوستی خود و جنسیّت در محبّت در آخر بضّد آن گردد از راه آنکه جملهٔ اجزاء دوستی را در خود کشیدن گیرد و نخواهدکه جز وی از دوست داشتن معشوق در هیچ محلی قرارگیرد تا خود جامع تجلّی اصالت دوستی گردد» و از این رو در حدیث آمده است که: **«ان اللّه غیور و من غیرته حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن»** یعنی: خدا غیور است و از غیرتش ناپسندیها را از ظاهر و باطن حرام دانسته «۱»

متن:

بیت

نتوانم دید که باد بر تو گذرد	**وز خلق جهان کسی به تو در نگرد**
خاکی که کف پای تو آن را سپرد	**چاکرت بر آن خاک همی رشگ برد**

توضیح:

در بعضی نسخه‌ها قبل از این رباعی این رباعی هم آمده:

از بس که دلم طریق عشقت سپرد	اشکم به من و تو بر، همی رشگ برد
بنگر که به دیده دره همی خود گذرد	تا نگذرد که دیده در تو نگرد

این رباعی در طرائق الحقایق «۲» و ریاض العارفین «۳» ومجمع الفصحاء «۴» بنام شیخ احمد غزّالی آمده است.

شرح: و اما معنی آن: نمی‌توانم ببینم که حتّیٰ باد بر تو وزد «و با گیسوانت بازی کند و...» و از مردم جهان کسی به تو نگاهی کند و حتی بر خاکی که موقع رفتن در زیر پایتو قرار می‌گیرد، این چاکر حسد می‌ورزد.

متن:

«۲» از این ورق کار به جائی رسدکه دوست او را دشمن گیرد و دشمن او را دوست، مادام که رنجی بدو نرسد. پس این کار به جائی رسدکه بر نامش غیرت برد، فضلاً منه. نخواهدکه از هیچکس نام او شنود. جمال اوکه نظرگاه دل است نخواهدکه کس بیند. نام اوکه سلوت گاه اوست نخواهدکه کس شنود. گوئی که قبلهٔ عشق اوست، نخواهدکه کس آنجا راه برد.»

غیرت و رشک بردن عاشق بر دیگران بجائی می‌رسدکه با دوستان معشوق دشمن می‌شود زیرا طمع در اصل مایهٔ وی می‌کنند، و دشمنان او را دوست گیرد زیرا از مشارکت دوستی منفصل افتاده‌اند «۴» و طمع در محبوب او ندارند و این تا موقعی است که رنجی باو نرسد «ولی اگر رنجی رسد نتواند تحمّل کند» و بهمین ترتیب غیرت و رشک بجائی می‌رسدکه بنام او هم غیرت می‌ورزد که می‌خواهد این نام اختصاص باو داشته و تنها او بداند و این فضلی باشد از معشوق مختص بدو، و نمی‌خواهدکسی نام معشوق ببرد و تحمّل آنرا ندارد، نمی‌خواهدکه کسی نظرگاه او را که دل است ببیند و در دل که جایگاه اوست جا پیدا کند و نام معشوق را که تسلّی بخش اوست نمی‌خواهدکسی بشنود آنچنانکه گویا او تنها قبلهٔ عشق است و نمی‌خواهدکسی داخل این کعبهٔ عشق شود که الملک عقیم.

عین القضاه در لوایح می‌گوید: «شبلی در نهایت مقامات هرکه حق را یادکردی او سنگی بر دهان او زدی از غیرّت. سرّ این معنی است، عاشق کی طاقت آن داردکه کسی در مّحل نظر او شریک باشد «۵»»

در عبارت متن، کلمهٔ سلوت آمده که با کلمهٔ خلوت و جلوت همراه می‌آید معنی آن در اصطلاح عرفان اینست. سلوت: فراغت باشد و بمعنی خرسندی است و در اصطلاح تصوّف نومیدی است زیرا هرگاه کسی از چیزی نومید شود خرسند شود و تا هنوز امید باشد خرسند نگردد و چون از نفس سلوت «نومیدی» جوید بسوی دوست رود «۶». و اما خلوت: اعراض از هر چه سالک را محجوب گرداند، می‌باشد وکسی که خلوت اختیار کند در مقام تجلّی است. البته آنانی که از انقطاع و خلوت گذشته‌اند، یار بر آنها تجلّی می‌کند و مقام جلوت می‌یابد. اما عارفی که مشمول حدیث **«کنت الّذی یبصره به»** یعنی: «من چشمان اویم که بآن چشمان می‌بیند» باشد، در مرأت موجودات با «عین الجمال» **«ان اللّه جمیل و یحب الجمال»** «۷» مشاهده می‌کند.

نیست حاجت که گوشه بگزیند — یا بکنجی خراب بنشیند
چه کند خلوتی چو در عالم — نور محبوب خویش می‌بیند

یا

در جلوت اگر خلوت ما دریابی — در بر باشی و ساکن دریائی«۸»

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می‌گوید:

فی غیرة العشق و لوازمه

عاشق صادق از مبادی عشق — کی شود سالک بوادی عشق
تا زغیرت هنوز محجوبست — دوستدار محبّ محبوبست
دشمن دشمنش بود پیوست — تا دهد غیرتش ز ناگه دست
غیرتش چون جمال بنماید — حال او بر خلاف آن آید
دشمن دوستدار دوست شود — دوست با آنکه خصم اوست شود
آتش غیرتش بر افروزد — هر چه بیند ز غیر می‌سوزد
بر نتابد شریک خویش و عدیل — در نگنجد در و کثیر و قلیل
غیر او گر کسی مساهم اوست — در نظر گاه او مزاحم اوست
تا بحدی که گر درو نگرد — دیدهٔ نازنینش رشگ برد
دیده غیر است اگر چه دیدهٔ اوست — ور چه با ناز پروریدهٔ اوست
زین سبب غیرتش فزون آید — حسن معشوق اگر بیفزاید
این سخن جز به ذوق نتوان یافت — ذوق آن جان زراه وجدان یافت«۹»

تعلیقات فصل ۲۲

۱ـ حدیث نبوی که در مسند احمد ج ۱ ص ۳۸۱ بدین نحو آمده: **لا احدا غیر من اللّه عزّ و جلّ فلذلك حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن.** این حدیث با نقل دیگر نزدیک به این معنی آمده: **السعد غیور و انا منه و اللّه اغیر منّا** «المعجم المفهرس- غیر»
۲ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۵۶۶ و ۵۷۴.
۳ـ ریاض العارفین ص ۵۹.
۴ـ مجمع الفصحاء ج ۱ ص ۱۴۵.
۵ـ لوایح ص ۵۶.
۶ـ شرح تعرّف ص ۱۶۹.
۷ـ جامع الصفیر ج ۲ ص ۶۸.
۸ـ رساله‌های شاه نعمت اللّه ولیّ ص ۲۲۰ و ۲۲۱.
۹ـ مثنوی کنوز الاسرار نسخه مجاهد.

فصل ۲۳

«۱» تا بدایت عشق هر جا که مشابه آن حدیث بیند همه بدوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود، آهوئی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. «پرسیدند چرا چنین کردی؟» گفت: از او چیزی به لیلی می‌ماند، جفا شرط نیست.

«۲» اما این هنوز قدم بدایت عشق بود. چون عشق به کمال رسدکمال معشوق را داند و از اغیار او را شبهی نیابد یافت. انسش از اغیار منقطع گردد، الاّ از آنچه تعلّق بدو دارد، چون سگ کوی دوست و خاک راهش و آنچه بدین ماند.

«۳» و چون به کمال تر برسد، این سلوت نیز برخیزد که سلوت در عشق نقصان بود. و جدش زیادت شود. و هر اشتیاقی که وصال از او چیزی کم تواندکردن آن معلول و مدخول بود. وصال بایدکه هیزم آتش شوق آید تا زیادت شود. و این آن قدم است که معشوق را کمال داند و اتحّاد طلب کند و هر چه بیرون این بود او را سیری نکند، و از وجود خود زحمت بیند. چنانکه گفت:

بیت

در عشق تو انبه است تنهائی من — در وصف تو عجز است توانائی من

متن: «۱» تا بدایت عشق هر جا که مشابه آن حدیث بیند همه بدوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود، آهوئی به دام او افتاد. اکرامش نمود و رها کرد. «پرسیدند چرا چنین کردی؟» گفت: از او چیزی به لیلی می‌ماند، جفا شرط نیست.

شرح: عاشق تا موقعی که در آغاز عشق است هر سخنی شنود و هر چه بیندکه بدوست شباهتی داشته باشد، از آن حدیث دوست شنود و روی دوست بیند و مست شراب عشق دوست می‌شود و محو جمال صورت او در آن آینه می‌گردد. چنانکه مجنون چند روز بود که غذا نخورده بود آهوئی در دام او افتاد خواست او را بخورد ولی ناگاه چشمش به چشم آن آهو افتاد او را نوازش کرد و رها نمود و سؤال شد چرا چنین کردی؟ گفت چشم او شباهتی به چشم لیلی دارد ستم کردن بر او روا نباشد.

حافظ گوید:

مکش آن آهوی مشکین مرا ای صیّاد — شرم از آن چشم سیه‌دار ومبندش به کمند

در اینجا چند اصل سمبولیک وجود دارد که عبارتند از مجنون، لیلی، آهو، چشم آهو، عذا نخوردن در چند روز، تشبیه.

مجنون کنایه از عاشق و لیلی اشاره به معشوق است. چند روز غذا نخوردن یعنی: از روز میثاق «**الست بربکم**» «۱» که در عالم ذر و اعیان ثابته و جزو تجلّی ذاتی بود و به تعیّن بشری متعیّن نشده بود «از مقوله شهود جزء در کلّ» که دوست را دیده و آوایش را شنیده و شهود قوّت جانش بود، ساد می‌کند. و اکنون که از آن دیار دور افتاده و در وادی موجودیّت بشری چند روزی مقیم شده همچنان روزه‌دار است وگوشش مشتاق، چشمش براه، و جانش گرسنه است هر نوائی که تار جانش را بنوازد و هر دمی که در نی نفس ناطقه‌اش دمیده شود و هرگلی که با دست مردم چشمش چیده، شود مصداق اشتیاق او، چشم براه او و گرسنگی و تشنگیش باوست به دیار

اولش. هر صوتی که شنود و شکلی که بیند طبق قانون انس و تداعی معانی و خاطرات اولیّه محفل انسی را که با فرشتگان صفات در حضور ذات داشته بخاطر آورد و صورت همرهان آن نیستان و وطن در **«عند ملیك مقتدر ۲»** «در نزد پادشاهی مقتدر» را بخاطر می‌آورد و اکنون که چشم آهو را بیند یعنی صنع بیند بیاد همان روز و همانجا «یوم الست، روز میثاق، وطن حقیقی، اعیان ثابته، عالم مثال، عالم اسماء و صفات، عالم غیب و...» افتاده آن را که نمود و ظهور شاهد است، به عشق آن شاهد جمال گرامی می‌دارد. و اما تشبیهی که مجنون می‌کند وعرفا از آن دم می‌زنند اولاً همان وحدت وجود و تعیّن وجود در موجود بعنوان اعتباری بودن صورت و ظرف، و ذاتی بودن معنی ومظروف است که از صورت به معنی و از دال بمدلول و از ظرف به مظروف و از اسم و ننمایش به مسّمی و از نمود به بود دلالت می‌کند. البته این گونه نگرش با تشبیهی که متکلّمین متشبّهه معتقدندکاملاً متفاوت است وبلکه تنزیه تامّ است نه تشبیه، و همان است که حافظ می‌گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم　　　ای بی خبر ز لذّت شرب مدام ما

و اما چشم آهوانه: سترکردن الهی را گویند، تقصیرات سالک را از عین سالک، و لیکن آگاه کردن سالک را از تقصیرکه کرده است و آن نیزکه از غیر او مستور است، وجه حقیقت این غایت عنایت باشدکه سالک از تقصیر باز ایستاده باشد و تدارک تقصیرکند «۴».

پس عاشق «مجنون» در صنع حق نهایت جمال و لطف و ستر حال را می‌بیند و او را گرامی می‌دارد و می‌گوید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست　　　عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

یا اینکه:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود　　　رخ تودر نظر من چنین خوشش آراست

و اما موضوع مجنون و آهو و چشم آن در مآخذ بسیار آمده. از جمله ابوالفتوح اصفهانی «۳۵۶- ه» در اغانی «۵» و عبدالکریم قشیری در «شرح اسماء الحسنی«۶» و شیخ ابو محمد سراج قاری «۵۰۰- ه» در کتاب مصارع العشاق «۷» و سنائی در حدیقة الحقیقه «۸» و میبدی درکشف الاسرار «۹» با تغییراتی آورده ولی از همه بهتر نظامی گنجوی در خمسه درکتاب لیلی و مجنون «۱۰» آورده است. جامی هم در هفت اورنگ در کتاب لیلی و مجنون و سلسلةالذهب آورده «۱۱» که برای نمونه تنها آنچه سنائی گفته بعلت هم عصری و یا شاگردی شیخ می‌آوریم. او می‌گوید:

آن شنیدی که در عرب مجنون　　　بود بر حسن لیلی او مفتون
دعوی دوستی لیلی کرد　　　همه سلوی خویش بلوی کرد
حله و زاد و بود خود بگذاشت　　　رنج را راحت و طرب پنداشت
کوه و صحرا گرفت مسکن خویش　　　بی‌خبر گشته از غم تن خویش
چند روز او نیافت هیچ طعام　　　صید را بنهاد بر ره دام
ز اتفاق آهوئی فتاد بدام　　　مرد را ناگهان بر آمد کام
چون بدید آن ضعیف آهو را　　　و آن چنان چشم و روی نیکو را
یله کردش سبک ز دام او را　　　ای همه عاشقان غلام او را
گفت چشمش چو چشم یار من است　　　اینکه در دام شکار من است
در ره عاشقی جفا نه رواست　　　هم رخ دوست در بلا نه رواست
چشم لیلی و چشم بستهٔ بند　　　هست گوئی بیکدیگر مانند

زین سبب را حرام شد بر من — یله کردمش از این بلا و محن
من غلام کسی که در ره عشق — شد مسلّم ورا شهنشه عشق
راه دعوی رَوی، تو بی‌معنی — نخرد از تو ترسم این دعوی
کرد، پیش آر و گفت کوته کن — با چنین گفت، کرد همره کن
ورنه از معرض سخن بر خیز — چون زنان زین چنین سخن بگریز
دعوی دوستی تو با معبود — پس طلبکار لذّت و مقصود
گر تو مقصود خود گری بر دست — بت پرستی، نه ای خدای پرست
گر تو فرزند آدمی پس چون — شده‌ای بر جهان چنین مفتون
این جهان را نه مزرعت پنداشت — عاقبت خود برفت و هم بگذاشت
تو ز احوال غافلی چکنم — از خود واصل جاهلی چکنم«۱۲»

عین القضاه در لوایح ص ۵۶ می‌گوید: عاشقی بود از رفقای این بیچاره کبکی یافت او را بکوهسار برد و در مرغزار خرّم بگذاشت و می گفت رفتار اوبه رفتار یارم ماند، جفا بود با او جفا کردن. اما این در بدایت عشق بود و مدخول و معلول بود زیرا که محبوب را شبهتی طلب می‌کند برای سلوت «خشنودی- شادی» و این از نقصان است واللّه که اگر عاشق را خطور بود بر آنکه کسی بمعشوق او ماند ویار در حسن با او مساوات دارد در عشق ناتمام بود، در طلب سوخته نبود، خام بود. ای درویش آن شوقی که وصال از او چیزی کم کند، ناقص بود، وجود شوق نبود، تهمت بود و تهمتی کاذبه بود، وصال هیزم آتش شوق است او را در شعله آرد تا بدان دمار از نهاد عاشق بر آرد و این آن حال است که پروانه آتش می‌شود اگر چه لمحه‌ای بود. امّا باری بود و این را بزبان آن قوم بیخود اتّحاد خوانند اگر میّسر شود مقامی در عشق ازو عالیتر نبود

متن:

«۲» اما این هنوز قدم بدایت عشق بود. چون عشق به کمال رسدکمال معشوق را داند و از اغیار او را شبهی نیابد یافت. انسش از اغیار منقطع گردد، الاّ از آنچه تعلّق بدو دارد، چون سگ کوی دوست و خاک راهش و آنچه بدین ماند.»

شرح:

و این گامها آغازین عشق است که در غیر از او، او را می‌بیند و بدان شیفته و مجذوب می‌شود چون بدوست شباهت دارد. ولی وقتی بکمال برسد دیگر به آینه‌های جزء نگر نمی‌گرد و بهر جز وی شعبه‌ای از حسن مطالعه نمی‌کند بلکه همه جزء را درکل محوکرده و به عین کلّی همه چیز را متعلق می‌سازد. و حسنرا جز بعین اصل مشاهده نکرده و جملهٔ اجزاء را غیر می‌داند و برمبنای **«لیس کمثله شیئٔ»** هیچ چیز را شبیه او نیابد. زیرا او در جمال مطلق لایزال قیوم است و حسن اشیاء صورت نازلهٔ جزئیّه آمیخته به ظلمت مادّی و فانی و هالک است دیگر به غیر از او انس نمی‌گیرد و به آنها همدمی و دمسازی نداشته و با آنها احساس آرامش نمی‌کند و از همه می‌گسلد و تنها به آن چیزهائی دمساز می‌شود که بدوست تعلّق دارد. چنانکه مجنون به سگ کوی لیلی انس گرفته و آنرا نوازش می‌کند و خاک راهش را می‌بوید و می‌بوسد و بر چشم می‌نهد و هر چه نظائر آن باشدکه به معشوق تعلّق داشته باشد برایش عزیز وگرامی است و بوی معشوق را از آن استشمام می‌کند و با آن نرد عشق میازد. داستان مجنون و سگ کوی لیلی مانند دیگر داستانهای مربوط به لیلی و مجنون سابقهٔ طولانی داشته و

شیخ احمد در اینجا آورده و بعد از او عین القضاه باین مطلب اشاره کرده و می‌گوید: اگر مجنون را با سگ کوی لیلی محبّتی و عشقی باشد آن محبت نه سگ را باشد مگر این بیت را نشنیده‌ای؟

مجنون روزی سگس بدید اندر دشت | مجنون همگی بر سر سگ شادان گشت
گفتند سر سگس ترا شادی چیست | گفتا روزی به کوی لیلی بگذشت «۱۳»

مولوی هم در مثنوی ضمن دفتر سوم این موضوع را با شرح کامل همراه با نکات جالبی بیان داشته می‌فرماید: «۱۴»

همچو مجنون کو سگی را می‌نواخت | بوسه‌اش می‌داد و پیشش می‌گداخت
پیش او می؛شت، خاضع در طواف | همچو حاجی گرد کعبه بی‌گزاف
هم سر و پایش همی بوسید و ناف | هم جلاب و شکرّش می‌داد صاف
بوالفضولی گفت ای مجنون خام | این چه شیداست اینکه می‌آری مدام؟
پوز سگ دائم پلیدی می‌خورد | مقعد خود را بلب می‌استرد
عیب‌های سگ بسی او می‌شمرد | عیب دان از غیب دان بوئی نبرد
گفت مجنون تو همه نقشی و تن | اندرآ و بنگرش از چشم من
کاین طلم بستهٔ مولیست این | پاسبان کوچهٔ لیلیست این
همتش بین و دل و جان و شناخت | کو کجا بگزید و مسکنگاه ساخت
آن سگس که گشت در کویش مقیم | خاک پایش به زشیران عظیم
گر ز صورت بگذرید ای دوستان | جنّتست و گلستان در گلستان

«۳» و چون به کمال تر برسد، این سلوت نیز برخیزد که سلوت در عشق نقصان بود. و جدش زیادت شود. و هر اشتیاقی که وصال از او چیزی کم تواندکردن آن معلول و مدخول بود. وصال بایدکه هیزم آتش شوق آید تا زیادت شود. و این آن قدم است که معشوق را کمال داند و اتحّاد طلب کند و هر چه بیرون این بود او را سیری نکند، و از وجود خود زحمت بیند.»

شرح: و وقتی از آن مرحلهٔ «دوست‌داشتن متعلقات محبوب» هم گذشت و به کمال برتر رسید، این سلوت یعنی خرسندی و شادی او از مقام قبلی از بین می‌رود «زیرا خرسند شدن به یک حالت و مقام و به شیٔ مشابه یا وابسته به معشوق، در عشق نقصان است» لذا وجد «وجد: واردی است که از حق تعالی بر دل آید و باطن را از هیئت خود بگرداند» «۱۵» او در مقام برتر بیشتر می‌شود. و هر شوقی که در اثر وصال از آن کاسته گردد علت تنهائی نیست بلکه معلول است و همینطور مدخول است نه داخل. یعنی قوه فاعلیت ندارد و بلکه انفعالی است. پس بایدکار اشتیاق عاشق به معشوق بمقامی رسدکه فقط ذات معشوق را کمال بدارد و خواهان اتّحاد با معشوق باشد و کشش شوق از ذات معشوف به عین عاشق افتد. اگر چه راهش بر معشوقست که رسیدن به معشوق از شوقش هیچ کم نکند، و راهش بعین عشق همچنان ماندگار باشد. بدایت وصول به معشوق، هیزم شعله شوق باشد تا شوق را به وصال افزایش دهد و برسد به مرحله‌ای که طالب اتحاد شود تا ذات عاشق و معشوق به یگانگی عشق مبدل شود. «۱۶» آنوقت بیرون از خود عشق هر چه باشد او را سیری نبخشد و حتی وجود خودش را مزاحم بیند وآنرا محل ازدحام شمرد و نامحرم بساط یگانگی داند.

عزّالدّین کاشانی «۱۷» گذر از مرحلهٔ تشبیه را که گامهای اول است تا تنزیه که آخر مقام است این چنین بنظم کشیده.

المقاله فی تشبیه العاشق

در بدایت چو عشق خام بود	مرد در عشق ناتمام بود
نشناسد کمال را زقصور	بر جمال نگار خود مقصور
در نیاید بقوّت تنزیه	حسن او را مجرّد از تشبیه
گر شبیه نگار خود بیند	مونس و غمگسار خود بیند

الحکایه فی توضیح هذا المعنی

بود مجنون گه بدایت عشق	ناتمام اندر و سرایت عشق
چند روزی نخورده بود طعام	ناگهش آهوئی فتاد بدام
داد حالی رهائی از دامش	نیک اعزاز کرد و اکرامش
گفت چشمش چو چشم یار منست	گردنش گردن نگار منست
پس نشاید بر او جفا کردن	در وفا نیست جورها کردن
این قدم در بدایت است هنوز	نا رسیدن بغایتست هنوز
مرد عاشق چو پخته شد در کار	انس او منقطع شد از اغیار
پس ز تشبیه یار دور شود	بلکه بر نام او غیور شود
خود نبیند بلطف و حسن و جمال	دلبر خویش را نظیر و مثال
انس اوبگسلد ز مرغوبات	جز مضافات یارو منسوبات
مثلاً پاسبان هندویش	یا چو خاک ره سگ کویش
در نهایت چو عشق یافت کمال	زین مقامش دگر نگردد حال
سلوتش پاک رخت بر گیرد	آتش وجه شعله در گیرد
کس نداند انیس و غمخوارش	مستی خویشتن بود یارش
طالب عشق و اتّحاد شود	سالک راه انفراد شود
همگی رخ بدلنواز کند	ورق از نقش غیر باز کند

متن:

«در عشق تو انبه است تنهائی من	**دروصف تو عجز است توانائی من»**

شرح: در فصل سوم سوانح این بیت در یک رباعی: «حسن تو... ...عجز است دانائی من» آمده که به شرح آن پرداختیم.

تعلیقات فصل ۲۳

۱ـ قرآن سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۷۱
۲ـ قرآن سورهٔ القمر آیهٔ ۵۵.
۳ـ لمعات اصطلاحات ص ۵۹
۴ـ لمعات اصطلاحات ص ۶۰.
۵ـ اغانی ج ۲ ص ۸۱ و ۸۲.
۶ـ شرح اسماء اللّه الحسنی ص ۳۹.
۷ـ مصارع العشاق ج ۲ ص ۱۲۸.
۸ـ حدیقة الحقیقه ص ۴۵۷.
۹ـ کشف الاسرار ج ۵ ص ۱۲۸.
۱۰ـ کلیات خمسه نظامی – لیلی و مجنون ص ۵۱۳.
۱۱ـ هفت اورنگ –لیلی وکجنون ص ۸۲۵ سلسلة الذهب ص ۱۵۵.
۱۲ـ حدیقة الحقیقه سنائی ص ۴۵۷.
۱۳ـ تمهیدات ص ۱۳۹.
۱۴ـ مثنوی معنوی دفتر سوم.
۱۵ـ فرهنگ معین.
۱۶ـ نسخه نور عثمانیه ص ۲۷.
۱۷ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۱۷ و ۱۸.

فصل ۲۴

در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود، که هنوز عشق تمام ولایت نگرفته است. چون کار بکمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره ونزار بدل گردد، که آلودگی به پالودگی بدل افتاده است چنانکه گفت:

بیت

ز اول که مرا بعشق کارم نو بود	**همسایه بشب زنالۀ من نغنود**
کم گشت کنون ناله چو در دم بفزود	**آتش چو همه گرفت کم گردد دود**

متن:

در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود، که هنوز عشق تمام ولایت نگرفته است. چون کار بکمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره ونزار بدل گردد، که آلودگی به پالودگی بدل افتاده است »

شرح: ابتدا که هنوز عشق بر همه وجود عاشق تصرّف نیافته عاشق فریاد می‌دارد، ناله می‌کند، خروش بر می‌آورد و می‌گرید. ولی چون پس ازگذشتن از دو مرحلۀ تشبیه و علقه به وابسته‌های معشوق، وارد مرحلۀ تنزیه گردد و به اتحاد با معشوق برسد و عشق سرزمین وجودی عاشق را بتصرّف خویش درآورد دیگرگفتگوی ظاهری از میان می‌رود و زبان بسته می‌شود و تنها شعله‌های درون را اشک گرم گواه است «حدیث در باقی افتد» یعنی: گفتگو کنار رود و نماند و زاری‌ها به تماشای محبوب و نزاری و مدهوشی تبدیل می‌شود، و آلودگی که بخود و ماسوی اللّه داشته به صافی پاکی و طهارت و بی‌غل و غش بودن تغییر می‌یابد.

در شرح نسخه نور عثمانیه آمده: ناله و زاری از تنگی نهاد عاشق افتد. که صفات عشق در وی جایگیر نمی‌تواند شد، چون پختگی حاصل شد و اخلاق وی به عین عشق کلی شد از خروش و تنگنای حجب خلاص یابد و در نظارۀ حسن صرف افتد «۱»

متن:

بیت

ز اول که مرا بعشق کارم نو بود	**همسایه بشب زنالۀ من نغنود**
کم گشت کنون ناله چو در دم بفزود	**آتش چو همه گرفت کم گردد دود**

توضیح:

این رباعی را میبدی در تفسیرکشف الاسرار »۲« با تغییری مختصر و بدون نام شاعر ذکرکرده صاحب طرائق «۳» آنرا به شیخ احمد غزالی نسبت داده و نیز در دیوان ابوسعید ابوالخیر بنام غزّالی آمده «۴» ولی در کلیّات شمس آنرا نام مولا نا آورده‌اند «۵» که ناصواب است زیرا غزّالی بیش از یکصد سال قبل از مولوی بوده.

شرح:

در آغازکه بعشق تو مشغول بودم و در عشق خام و تازه وارد، آنقدر می‌گریستم که همسایه‌های من از فریاد ناله و زاری من نمی‌توانستند بخوابند، ولی اکنون آنقدر در دم زیاد شده که دیگر ناله‌ام نمی‌آید، زیرا وقتی آتش همهٔ هیزم را در برگیرد و مشتعل سازد دیگر دودی نخواهد داشت. سعدی هم مطلب «بدل شدن زاری به نزاری» را در وصف الحال خود می‌سراید:

زضعف، طاقت آهم نماند و ترسم خلق گمان برندکه سعدی زدوست خرسندست

و مولوی هم دربارهٔ سکوت بعد از ناله‌ها می‌گوید:

عاشقان را شد مدّرس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست
خامشند و نعره تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان

عزّالدّین کاشانی می‌سراید:

المقاله فی تسلیم العاشق و جموحه

هرکه فارغ ز هر دو علّت نیست عشقبازی و را مسلّم نیست
عشق از عشق بهر کی‌دارد تا ولایت تمام نسپارد
در بدایت ز غایت مستی بسپارد ولایت مستی
گه گهی تا وجود در بازد عشق غارت کنان برو تازد
ظرف هستیش را خراب کند تا مگر ملکش انقلاب کند
عاشق از درد، در خروش آید ز آتش غم دلش بجوش آید
می‌فزاید چنین سرایت او تا شود مالک ولایت او
چون ولایت تمام بستاند مرد را از خروش بنشاند
بنشیند خرش و زاری او زاری آنگه شود نزاری او
تا ز آلودگی بپالاید بسوایش دگر نیالاید
گر چه باشد بهست آلوده پاک گردد کنون و پالوده
مرد در خامی بدایت عشق نارسیده بکنه غایت عشق
پیش جانان چو در شهود آید اضطرابیش در وجود آید
در نهایت چو پخته شد کارش غیبت آرد شهود دلدارش «۶»

عین القضاه می‌گوید: گریه در عشق از رعونات نفس است وگریه در خلوت از برای سلوت بود و در صحبت از برای اظهار احتراق کند و این هر دو از رعونات نفس بیرون نیست: لعمری «سوگند به عمرم یا به جانم» تا عاشق بخود باز نیفتد نگرید. و عاشق بی‌شعور باید از غیبت در حضور آید. «۷»

تعلیقات فصل ۲۴

۱ـ شرح نور عثمانیه ص ۲۸.
۲ـ کشف الاسرار تفسیر آیه ۷۴ بقره ج ۱ ص ۲۴۰.
۳ـ طرایق الحقایق ج ۲ ص ۵۶۶.
۴ـ دیوان ابوسعید ابوالخیر ص ۵۸ – ۱۴۴.
۵ـ کلیات شمس رباعی ۷۵۶.
۶ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۲۰ و ۲۱.
۷ـ لوایح ص ۵۷.

فصل ۲۵

چون عاشق معشوق را بیند اضطرابی در وی پیدا شود، زیرا که هستی او عاریت است و روی در قبلهٔ نیستی دارد. وجود او در وجد مضطرب شود تا با حقیقت کار نشیند. و هنوز تمام پخته نیست. چون تمام پخته شود در التقا از خود غایب شود، زیرا که چون عاشق پخته شد در عشق و عشق نهاد او را بگشاد، چون طلایهٔ وصال پیدا شود وجود او رخت بر بندد بقدر پختگی او درکار.

حکایت

آورده‌اندکه اهل قبیلهٔ مجنون گرد آمدند و به قوم لیلی گفتند: این مرد از عشق هلاک خواهد شد. چه زیان دارد اگر یکبار دستوری باشد تا او لیلی را بیند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست، و لیکن مجنون خود تاب دیدار او ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایهٔ لیلی پیدا نگشته بود که مجنون را مجنون در بایست گفتن. بر خاک در پست شد. گفتند: ما گفتیم که او طاقت دیدار او ندارد.

اینجا بود که با خاک سرکوی اوکاری دارد.

بیت

گرمی ندهد هجر به وصلت بارم　　　با خاک سر کوی تو کاری دارم

زیرا که از او قوت تواند خورد در هستی علم، اما از حقیقت وصال قوت نتواند خوردکه اوئی او بنماند.

متن: «چون عاشق معشوق را بیند اضطرابی در وی پیدا شود، زیرا که هستی او عاریت است و روی در قبلهٔ نیستی دارد. وجود او در وجد مضطرب شود تا با حقیقت کار نشیند. و هنوز تمام پخته نیست. چون تمام پخته شود در التقا از خود غایب شود، زیرا که چون عاشق پخته شد در عشق و عشق نهاد او را بگشاد، چون طلایهٔ وصال پیدا شود وجود او رخت بر بندد بقدر پختگی او درکار.»

شرح:

وقتی که عاشق جمال محبوب را بیند مضطرب و مشوّش می‌شود زیرا که هستی خودش عاریه‌ای و فانی و هالک بوده روی در سوی نیستی دارد. در حالیکه معشوق، حیّ قیّوم است و در جهت حق و بقاء و ثبات و دوام بوده ازلی و ابدی است **«ما للتّراب و رب الارباب»** خاک کجا و پروردگارا! همه مراتب ربوبیّت کجا و فانی کجا و باقی کجا؟ لذا از نهایت شوق و ذوق که یار به او چهره نمود و او لایق یار نیست اضطراب او را حاصل آید او در این مرحله هنوز پخته نشده است. ولی وقتی که کاملاً پخته شد در ملاقات و برخورد با پروردگارش از خودش غایب می‌شود زیرا وقتی عاشق در عشق پخته شد و عشق نهانخانهٔ جان او را شکافت و در آن جا گرفت بیانگر آنست که طلایهٔ و مقدم لشگریان وصال وارد شده‌اند، آنوقت وجود اوکنار می‌رود و مقدار فنای وجود بستگی به پختگی عاشق دارد. عین القضاه در لوایح می‌نویسد: «اگر عاشق خواهدکه معشوق را یادکند نتواند چنانکه شبلی گوید: چون منی ترا یادکند و دهان را هر ساعتی هزار بار از آب توبه بشوید از یادکردنت. «۱»»

در این قسمت که «اضطراب» و «ملاقات» آمده اشاره باین آیه که می‌فرماید: **«يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»** «انشقاق – آیه ۶» یعنی: «ای انسان هر آینه تو تلاشگر ضطرب ونگرانی هستی که بسوی خدایت می‌روی، و این تلاش و بیقرای تا ملاقات پروردگارت ادامه دارد...» بعد چه می‌شود **«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي»** «الفجر-آیه ۲۸ تا ۳۱» یعنی: ای نفس مطمئنه «پخته شده در وصال و خوگرفته بجلوهٔ دلدار» خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد «مورد رضایت حق قرارگرفته و حق جانت را محل، رضایت ورود خویش قرار داده» و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو.

عراقی در لمعات در این باره می‌گوید: «بر هرکه به حقیقت این در بگشاید، در خلوت خانهٔ خود نشیند و خود را و دوست را در آئینه یکدیگر بیند، پیش سفر نکند. **«لاهجرة بعد الفتح»** «بعد از فتح دیگر هجرتی نیست»...

من از این خانهٔ پر نور بدر می‌نروم | من از شهر مبارک به سفر می‌نروم

از اینجا غربت ممکن نگردد... اینجا راه به پایان برسد، طلب نماند، قلق بیارامد، ترقی تمام شود، اضافات ساقط آید «۲»...»

فی الغیبته و الشهود

عاشقان را وجود عاریتست | وصف معشوق در فنائیتست
زین سبب قبله شان فنا باشد | عاریت را کجا بقا باشد
مرد را جای در بدایت عشق | نا رسیده به کنه و غایت عشق
پیش جانان چو در شهود آید | اضطرابیش در وجود آید
در نهایت چو پخته شد کارش | غیبت آرد شهود دلدارش

متن:

حکایت

آورده‌اندکه اهل قبیلهٔ مجنون‌گرد آمدند و به قوم لیلی‌گفتند: این مرد از عشق هلاک خواهد شد. چه زیان دارد اگر یکبار دستوری باشد تا او لیلی را بیند؟ گفتند: ما را از این معنی هیچ بخلی نیست، و لیکن مجنون خود تاب دیدار او ندارد. مجنون را بیاوردند و در خرگاه لیلی برگرفتند. هنوز سایهٔ لیلی پیدا نگشته بود که مجنون را مجنون در بایست‌گفتن. بر خاک در پست شد. گفتند: ما گفتیم که او طاقت دیدار او ندارد.»

این داستان را خود شیخ در بحر المحبّه «۳» آورده و عطار با تغییراتی در منطق الطیر ذکرکرده «۴» عزّالدّین کاشانی هم این حکایت را بنظم‌کشیده می‌فرماید:

«الحکایه فی تلویح هذا المعنی»

در حکایت بنقل مشهورست | گر چه نزدیک عقل بس دورست
کاهل مجنون ز فرط عشق و له | که بدو راه یافت طوبیٰ له
بسوی قوم لیلی آشفته | بطریق شفاعتی گفته
کاخر این مرد در فراق بسوخت | بس که نیران ز اشتیاق افروخت
چه زیان دارد ار بدستوری | خستهٔ مبتلای مهجوری

باز بیند جمال لیلی را	یک نظر از پی تسلی را
همه گفتند هیچ ضنّت نیست	اینقدر بلکه نیز منت نیست
او نیارد قبول تاب نظر	همچو چشم از فروغ چشمهٔ خور
در زمانش سبک روان کردند	سوی خر گاه لیلی آوردند
دید از دور عطف و دامانش	بیهشی سر زد از گریبانش
بیخودش سوی منزل آوردند	باندامت که حاصل آوردند
ساعتی شد بهوش باز آمد	دیگ سکرش ز جوش باز آمد
نوبت غیبتش چو آمد سر	هیچ از آن حالتش نبود خبر
هستی ما لباس عاریتست	هستی اوست اصل باقیتست
نقش هستی که مستعار بود	مرد باید کز آنش عار بود «۵»

متن:

«اینجا بود که با خاک سرکوی اوکاری دارد.

بیت

گرمی ندهد هجر به وصلت بارم	**با خاک سر کوی تو کاری دارم**

زیرا که از او قوت تواند خورد در هستی علم، اما از حقیقت وصال قوت نتواند خورد که اوئی او بنماند.»

شرح:

در این مقام است که چون نمی‌تواند به ذات معشوق دسترسی پیدا کند به صفات او می‌پردازد اگر هجر او را به وصال یار نرساند با خاک سرکوی یار و عاشقان سرکویش عشق می‌ورزد و انس می‌گیرد. زیرا اگر بصفات و تعیات آنها روی آورد می‌تواند از عشقی که در نهانخانهٔ حسن آنان است و جزئی و پدیداری و نمودی از حسن و عشق مطلق است، مائدهٔ جان گیرد و غذای عشق بخورد و با دانائی خود که لازمهٔ هستی است سر مست بادهٔ عشق شود چرا که نمی‌تواند از حقیقت وصال غذائی خورد و بهره‌ای گیرد.

برای مثال ماهی چون در آب است آب را حسّ نمی‌کند ولی اگر بیرون افتد حسّ می‌کند پس غرق وصال قوتی نمی‌خورد ولی آنکه آگاه است «به خوردن قوت» از جانب معشوق قوت می‌خورد.

تعلیقات فصل ۲۵

۱ـ لوایح ص ۵۹.

۲ـ لمعات ص ۲۳ و ۲۴.

۳ـ بحر المحبّه ص ۱۲۳.

۴ـ منطق الطیر ص ۲۲۴.

۵ـ مثنوی کنوز الاسرار ص ۲۱.

فصل ۲۶

«۱» گریز معشوق از عاشق برای آن است که وصال نه اندک کاری است. چنانکه عاشق راتن در می‌باید داد تا او نبود، معشوق را هم تن در می‌باید داد تا عاشق او بود. تا در درون او او را تمام نخورد و از خودش نشمارد و تا بکلّی قبولش نکند از اوگریزان بود، که اگر چه او این حقیقت نداند در ظاهر علم دل و جان او داندکه نهنگ عشق که در نهاد عاشق است از او چه می‌کشد بدم یا بدو چه می‌فرستد.
«۲» آنگاه آن اتّحاد انواع بود: گاه شمشیر آید این نیام وگاه بعکس. گاه حساب را در او راه نبود.

متن:

«۱» «گریز معشوق از عاشق برای آن است که وصال نه اندک کاری است. چنانکه عاشق راتن در می‌باید داد تا او نبود، معشوق را هم تن در می‌باید داد تا عاشق او بود. تا در درون او او را تمام نخورد و از خودش نشمارد و تا بکلّی قبولش نکند از اوگریزان بود، که اگر چه او این حقیقت نداند در ظاهر علم دل و جان او داندکه نهنگ عشق که در نهاد عاشق است از او چه می‌کشد بدم یا بدو چه می‌فرستد.»

شرح: شارح نسخهٔ نور عثمانیه در شرح آن می‌نویسد: چنانکه عاشقی معزول می‌باید شد تا به ذات معشوق قائم شود، معشوق را هم از معشوقی معزول می‌باید شد تا معشوق از معشوقی عاشق باز رهد، و از ذات معشوقی، خود عشق مجرّد شود تا حسن در محل خود قرارگیرد، وگریزش معشوق از عاشق از راه آنست که عاشق حسن معشوق را نهنگ آسا باز به خود کشد، جواز مقابله برخیزد و تعلّق عاشق بمعشوق نرسد و روی ازکشش عاشق باز رهد تا بکلّی ذات معشوق در نهاد عاشق نشیند بر راه عشق معشوق از عاشقی راضی نگردد. اگر این حال در ظاهر علم نداند، جان و دل از معرفت این حال باخبرند.

با توجه باصل و شرح مذکور مفهوم این است که: معشوق از آنجهت از عاشق می‌گریزد که وصال عاشق با معشوق کارکوچکی نیست. همانطور که عاشق باید از بقاء به عاشقی فنا شده در ذات معشوق محوگردد، معشوق ه باید راضی شود که عاشق به هستی او هست شده بدو بقاء یابد و در ذات خود معشوقی عشق، مجرّد شود وکوس استغناء زند وگرنه عاشق در خور می‌خواهد معشوق را فروکشد تا همه معشوق در عاشق مستحیل شود، و معشوق می‌داندکه عشقی که در جان عاشق است چون نهنگی است که او رابا دم نیاز و طمع وصال بدرون خود می‌کشد. پس گریز معشوق از عاشق برای آنست که همانطورکه عاشق در معشوق فنا شد معشوق در عاشق حلّ نشود بلکه در عشق خود که عین عشق مطلق است در عزّ تمکین و استغناء بماند. بعبارت ساده‌تر عاشق باید باینکه مانند معشوق نیست تن بدهد و معشوق هم به اینکه مانند عاشق نیست تن بدهد لذا معشوق باید درون عاشق راتمام وکمال بخورد و بخود تبدیل کند و از خود داند تا عاشق را قبول کند وگرنه از اوگریزان است تا اینکه یکی شدن رخ دهد. عاشق این مسئله را از لحاظ علمی نمی‌داند ولی دل و جان او به موضوع واقف است و می‌داندکه عشق مانند نهنگی در دریای درون عاشق همه دریا فرو می‌کشد، او می‌داندکه پس از فروکش کردن دریا آنچه باقی ماند خشکی و دشت و هامون وکوههاست و این نهنگ همهٔ آنها را نیز فرو می‌بلعد و هیچ چیز باقی نمی‌گذارد ولی آنچه عاشق از این مقوله می داند در مقام مقایسه مانند یک مشت آب است از آب دریا که فقط همین یک مشت آب مانند افیونی او را تخدیر می‌کند و یا مانند یک مشت خاک است از آنهمه قلمرو خشکی که به آن دل خوش کرده است. بعد از فروکش کردن دریا و خشکی‌ها باز هم

چیزهای دیگر است که آن نهنگ فرو می‌بلعد تا سر حد الوهیت و آنجا عشق، به ذات مطلق عشق مبدل گردد و در خفای خفی آرامد، در حقیقت آن نهنگ، عشقِ معشوق است که همه تعینات عاشق را می‌خورد و محو می‌کند تا خود را در عاشق دریابد.

لوایح ص ۶۴ آمده: «فرار عاشق از معشوق در کمال عشق از آنست که وصال کاری است برون از حدّ او چنانکه الم مفرط موجب هلاک است لذت مفرط هم موجب هلاک است بلکه عین هلاک که اگر در دار جلال در اوان وصال هیچ از قوّت بشریّت در واصلان باقی باشد بعدم صرف افتد چنانکه اسم وجود برایشان ممتنع افتد چنانکه عاشق را تن در می‌باید داد تا در پرتو نور معشوق از سفرکند معشوق را هم راضی می‌باید بوی بدان عاشق به هستی او هست شود و به شراب مشاهدهٔ او مست شود. و هرگاه او را طلب کند در خودش بیابد.»

متن: آنگاه آن اتّحاد انواع بود: گاه شمشیر آید این نیام وگاه بعکس. گاه حساب را در او راه نبود.»

شارح «نور عثمانیه» می‌گوید: اگر وجود عاشق نماند. عشق را بوجود معشوق تعلّق گرفتن از وجود عاشق هیچ مددی نمی‌باید، اگر وجود معشوق نماند تعلّق عشق بوجود معشوق گرویست که عشق را از وجود و عدم عاشق و معشوق فراغت کلّی است که وی مقرّ اتّحاد است «شرح سوانح نور عثمانیه»

منظور این است که وقتی عاشق و معشوق در عشق محو شوند یگانگی و اتّحاد حاصل می‌شود آنوقت نمی‌توان تفاوتی گذلرد که مثلاً کدام شمشیر است وکدام غلاف؟ گاهی عاشق شمشیر است در غلاف معشوق زیرا وجود عشق او در درون عشق معشوق نهفته است وگاهی بعکس است معشوق شمشیر است و عاشق غلاف زیرا در عشق عاشق، معشوق ظهور پیدا می‌کند و گاهی اتّحاد بصورت یگانگی است که تفاوتی بین آنها اصلاً نیست بطوریکه بهیچوجه آنرا دو چیز شمرد واندیشه و علم را بدان راهی نیست.

البته باید بگوئیم که این اتّحاد نه اتّحاد عاشق و معشوق است بکه محو عاشق و معشوق در عشق است بدین معنی که مطلق وحدت در وحدت است و نمی‌توان عاشق یا معشوق را منتزع نمود و اگر انتزاعی هم باشد امری اعتباری است نه حقیقی. چنانکه عراقی در لمعات ص ۲۳ در این باره می‌گوید:

«بدانکه میان صورت «معشوق» و آینه «عاشق» بهیچ وجه نه اتحاد ممکن بود نه حلول.

گوید آنکس در در این مقام فضول　　　که تجلّی نداند او ز حلول

حلول و اتحاد در دو ذات صورت بندد و در چشم شهود در همهٔ وجود به حقیقت جز یک ذات مشهود نمی‌تواند بود.

آفتابی در هزاران آبگینه تا فته　　　پس برنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یک نوراست لیکن رنگهای مختلف　　　اختلافی در میان این و آن انداخته»

مولوی هم می‌گوید:

چون بصورت آمد آن نور سره　　　شد عدد چون سایه‌های کنگره

عین القضاه دربارهٔ «نهنگ عشق» و «شمشیر و نیام» می‌گوید: ای برادر حقیقت عاشق داندکه نهنگ عشق از وجود او چه در می‌کشد و از اوئی او چه جدا می‌کند. **لا اله الا الله** جنید در اوان غیبت از خود گفتی **«من ابتلائی بك»** یعنی مرا بتوکه مبتلا کرد؟ چون از غیبت بحضور آمدی و از عالم خود درکنار نور آمدی گفتی: **«زدنی من بلائی»** یعنی: بلایم را زیاده گردان. گاه این خنجر آید او نیام وگاه او مرغ و این دام «لوایح ص ۶۴»

فصل ۲۷

«۱» از این معنی معلوم شود که اگر فراق باختیار معشوق بود آن است که برگ یکی ندارد. و اگر باختیار عاشق بود هنوز ولایت تمام نسپرده است و تمام رام عشق نشده است.
«۲» و بود که از هر دو جانب تسلیم و رضا بود اما فراق حکم وقت بود و نکایت روزگار بود، که بیرون از اختیار ایشان کارهاست، الاّ کاری که بیرون از آن هیچ چیز نبود.

متن: «۱» از این معنی معلوم شود که اگر فراق باختیار معشوق بود آن است که برگ یکی ندارد. و اگر باختیار عاشق بود هنوز ولایت تمام نسپرده است و تمام رام عشق نشده است.
شرح:
در شرح نور عثمانیه آمده: معشوق را در فراق مصلحت استغنای وجود است، تا بار ذات عاشقش نبایدکشیدن، و با اتحاد و یگانگی تن در نباید دادن، و اگر از طرف عاشق بود هنوز ذات وی رام عشق نگشته است از آنکه اختیارش باقیست.
پس منظور اینست که: از این مطلب «یگانگی در عشق» معلوم می‌شود که اگر دوری و جدائی مشاهده شود یا باختیار معشوق است که برگ «توجّه التفات» عشق با عاشق ندارد یعنی به اینها توجّه و التفاتی ندارد و نمی‌خواهد بار ذات عاشق را بکشد و با او یکی شود. و یا باختیار عاشق و آن بدلیل آنست که هنوز تمام سرزمین عشق را طی نکرده یا در پذیرش ولایت و اجرای آن بکمال نرسیده وکاملاً رام عشق نشده است و هنوز از خود دارای اختیار است و همان موجب دوری و فرقت و عدم اتّحاد و یکی شدن گردیده. بقول عین القضاه: اگرکار باختیار عاشق بود اتّحاد بود وجمع زیرا او را احتراق در پرتو انوار جمال خوشتر از بقاء بود در تفرقه و دوئی. و اگر باختیار معشوق بود و هجر زیرا که او را ازکمال جلال پروای یگانگی نبود با کس. **«لا حترقت سبحات وجه»**یعنی: می‌سوزاند تشعشع جمال او. عبارت از آن است.

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می‌گوید:

عشق یکسان کند منی و توئی	نبود با یگانگیش دوئی
آتش او چو شعله در گیرد	غیر خود را ز پیش برگیرد
بخرد عاشقی و معشوقی	از ره لاتـذرو و لایـبقـی
زین یار اگر مرادش نیست	وصل او برگ اتّحادش نیست

متن:

«۲» و بود که از هر دو جانب تسلیم و رضا بود اما فراق حکم وقت بود و نکایت روزگار بود، که بیرون از اختیار ایشان کارهاست، الاّ کاری که بیرون از آن هیچ چیز نبود.»

شارح «شرح عثمانیه» می‌گوید: عشق را بوجود خود استغراقی بود که فراغت تصدیع هر دو طرف ندارد. که سلطان ذات خود است، اگر فراق اختیار افتد نتیجه وقت بود.

منظور اینست که گاهی هر دو در تسلیم و رضایند **«راضیةً مرضیّةً، رضی اللّه عنه و رضوا عنه»** اما به حکم وقت. عشق که سلطنت بر هر دو دارد دوری را موجب شده و این نکایت قهر روزگار است که بیرون از اختیار آنها نیزکارهائی انجام می‌شود مگر آن کاری که بیرون از آن هیچ نبود و آن مشیّت است.

فصل ۲۸

«۱» فراق بالای وصال است بدرجه، زیرا که تا وصال نبود فراق نبود، که بُرِینش پس از پیوند است. و وصال بتحقیق فراق خود است؛ چنانکه فراق بتحقیق وصال خود است، الاّ در عشق معلول که هنوز عاشق تمام پخته نگشته باشد.
«۲» و آن خطائی که بر عاشق رود از قهر عشق از هلاک کردن خود: طلب فراق خود می‌کندکه وصال بدوگرو است. و بود نیزکه بر نایافت بود از قهرکار یا از غلبات غیرت.

متن:
«۱» فراق بالای وصال است بدرجه، زیرا که تا وصال نبود فراق نبود، که بُرِینش پس از پیوند است. و وصال بتحقیق فراق خود است؛ چنانکه فراق بتحقیق وصال خود است، الاّ در عشق معلول که هنوز عاشق تمام پخته نگشته باشد.
شرح:
در شرح نور عثمانیه آمده: «آنچه بالای وصال نهاد، از راه آنست که فراق نتیجه وصالست که در اصل وصال بر فراق سابق است که پیوند ثابت شد، قطع فراق حاصل شد: و آنچه گفت: «وصال بتحقیق فراق خود است، چنانکه فراق بتحقیق وصال خود است» یعنی: چون وصال را روی در فراق است و فراق را روی در وصال خود را از خود قطع بایدکرد تا به فراق خود رسد و بوصال عشق پیوندد.
پس منظور شیخ از طرح مسأله «فراق بالای وصال است بدرجه»، این است که ابتدا وصال که خواست عاشق است صورت می‌گیرد و عاشق لذّت وصل می‌چشد سپس در مرتبه‌ای بالاتر، معشوق که لازمه وجودش فراق است در وقت لازم که در دست اوست فراق را پیش می‌آورد که لازمهٔ اختیار او می‌باشدکه موجب دوری و جدائی عاشق از معشوق می‌شود زیرا بریدن پس از پیوند حاصل می‌شود، ولی خود وصال روی در فراق دارد یعنی سرانجام وصال فراق است که خواست معشوق است پس وصال در حقیقت فراق خودش را همراه داشته و غایت آن محسوب می‌شود. همینطور فراق هم سرانجامش به وصال می‌رسد. پس فراق هم در ذات خود وصال را دارد «جمع این دو ضد موجب حرکت و سیر و سلوک است» پس باید شخص از خود فراق پیدا کند تا با عشق وصال یابد و اینها درباره پخته شدگان در عشق صادق است ولی در کسانی که هنوز پخته نشده‌اند چنین وضعی نیست زیرا عشق آنها معلول عنایت معشوق و وقت و... است.
عین القضاه می‌گوید: «و آنچه گفته‌اند فراق برتر از وصال است راست است زیرا که فراق بعد از وصال تصور توان کرد و پیوستن با او، خود بریدن است از خود بتحقیق پیوستن است با او، بدین نسبت وصال فراق است از خود و فراق از خود وصالست با او» «لوایح ص ۶۵ و ۶۶».

متن:

«۲» و آن خطائی‌که بر عاشق رود از قهر عشق از هلاک‌کردن خود: طلب فراق خود می‌کند که وصال بدوگرو است. و بود نیزکه بر نایافت بود از قهرکار یا از غلبات غیرت.»

و اما عاشق بعلّت قهر عشق که اغیار نمی‌طلبد از خودش مفارقت می کندکه اگر از خود دوری کرده و آنرا فنا سازد وصال بدو دست می‌دهد و شاید هم از خود دوری کند و بمقام محو و فنا برسد ولی بهیچ وصالی هم دسترسی پیدا نکند و این بدلیل دشواری و سختی کار باشد و یا بدلیل غلبه غیرت معشوق است که شمشیر غیرت می‌کشد تا غیری را در ساحت جمیل و عشق خویش راه ندهد و چنانکه بعداً در فصل هفتاد خواهیم گفت «گاه بود که سر را پی کند و بر عاشق آید تا قهری بدو رسد» و چون بعضی در خود استعداد وصال نمی‌بیند در پی هلاک خود بر می‌آیند. چنانکه نقل است ابن موفق می‌گفت: **«لا خیر فی عشق بلا موت»** خیری در عشق بدون مرگ نیست. و دیگری خود را از بالائی در افکند و نام و نشان خود بر افکند «لوایح ص ۶۶».

فصل ۲۹

«۱» تا بدایت عشق بود در فراق قوّت از خیال بود. و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون مثبت شده است. اما چون کار بکمال رسد و آن صورت در درون پرده دل شود نیز علم از او قوّت نتواند خورد. زیرا که مُدرِک خیال همان محلّ خیال است، تا او تمام جای نگرفته است از او چیزی فارغ است که از او خبری باز دهد با ظاهر علم تا خبری یابد. اما چون ولایت تمام فروگرفت از او چیزی بر سر نیست تا از او خبر یابد، تا قوّت خورد.

«۲» و نیز چون در درون رفت، ظاهر علم نقد درون پرده سرّ را نتواند یافت. پس یافت هست امّا از یافت خبر نیست، که همه عین کار است. و مگر «العجز عن درك الادراك ادراك» اشارت به چیزی بود از این جنس.

متن:

«۱» تا بدایت عشق بود در فراق قوّت از خیال بود. و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون مثبت شده است. اما چون کار بکمال رسد و آن صورت در درون پرده دل شود نیز علم از او قوّت نتواند خورد. زیرا که مُدرِک خیال همان محلّ خیال است، تا او تمام جای نگرفته است از او چیزی فارغ است که از او خبری باز دهد با ظاهر علم تا خبری یابد. اما چون ولایت تمام فروگرفت از او چیزی بر سر نیست تا از او خبر یابد، تا قوّت خورد.»

شرح: در شرح نور عثمانیه: در شرح این مطلب آمده عاشق تا قدم بدایت بود وی را از خیال خرسندی بود و به قوّت خوردن از خیال قانع گردد،اما چون در سیر عشق بکمال رسد، صورت خیال را در خود مضحل گرداند. مطالعه‌ای که از راه علم بصورت خیال می‌کند برخیزد و معنی عشق در قعر باطن وی شود و یافت وی در صورت خیال و علم برخیزد. منظور شیخ و شارح این است که: وقتی که عاشق در آغاز عشق است و هنوز خام است مادام که در حال فراق است با خیال او خوش است و با دیده علم جمال محبوب را که در درون جانش جای گرفته مشاهده می‌کند و از آن قوّت می‌خورد ولی چون در سیر عشق کامل شده، صورت خیال از بین رفته و حقیقت عشق در ژرفای دل او جای می‌گیرد، بطوریکه اکنون علم از مشاهده آن بهره‌مند می‌شود «عین الیقین» زیرا همان دلی که خیال را درک می‌کرد اکنون خود محل خیال شده است. چه تحصیل علم از جهت استنباط امور خارجی است و در عین عشق اصل ندارد و آنها خیالی و مجازی است. ولی چون علم حقیقی که همان عشق است حاصل شود، تا موقعی که تمام عشق در ژرفای دل بطور کامل جا نگرفته هنوز در اندرون جانش محل خالی وجود دارد و او محو در محو نیست. لذا ظاهر علم در او می‌باشد و می‌تواند خبری از او بدهد «در عین الیقین هنوز خبر دادن هست» ولی اگر عشق همه وجود او را متصرّف شد از او چیزی باقی نمی‌ماند که خبری بدهد و یا از ان بهره‌مند شده غذای جان سازد. عین القضاه همین معنی را بدینگونه شرح داده: در بدایت عشق آرامش باطن عاشق مدبر خیال بود زیرا که صورت معشوق بقوت شوق در حس مشترک وطن گیرد و نقوش دیگر را محوکند. و این مطالعه و این مطالعه بدیده علم نتواندکرد... چون درکار حاصل کند شبهات از

روزگار عشق زایل کند آن صورت که از قوت خیال طلب می‌گیرد در درون پرده دل رود و بیش جمال بوی ننماید...
آنچه در درون پرده دل بود آسان آسان بدو نتوان رسید و روی پندار یافت پیش از یافت بود. «لوایح ص ۶۷».
عزّالدّین کاشانی در شرح این مطلب می‌گوید:

تا بدایت حال عشاق است — مرد عاشق به قوت مشتاق است
چون ز معشوقه بر نتابد قوت — در خیال از فراق یابد قوت
تا بهر لحظه سوی او نگرد — دیده علم قوت تازه خورد
در درونش ز پیکر معشوق — بنشیند خیال نامغروق
بعد از آن چون کمال شد حاصل — رفت صورت درون پرده دل
مدد علم از او گسسته شوود — قوت او را طریق بسته شود
ظاهر علم کی شود ز برون — مُدرَک سر جان و نقد درون
چون شود در درون جان پنهان — مُدرک آن نباشد الاّ جان
علم از آن بیخبر که درّاک است — زانکَه عاجز ز درک ادراک است
عاشق از درک بهره‌ور باشد — لیک از ادراک بی‌خبر باشد

متن:

«۲» و نیز چون در درون رفت، ظاهر علم نقد درون پرده سرّ را نتواند یافت. پس یافت هست امّا از یافت خبر نیست، که همه عین‌کار است. و مگر «العجز عن درك الادراك ادراك»اشارت به چیزی بود از این جنس.

شرح:

و چون صورت خیال در درون دل رفت و معنی علم حاصل شد و عین الیقین پیش آمده ظاهر علم دیگر آن حقایقی که مخزن سرّ دل نهفته است نمی‌تواند درک کند، و در این حالت یافت هست «حق الیقین» اما نمی‌توان درباره آن یافت‌ها خبری داد زیرا همه عین حقیقت است و شاید این سخن که می‌گوید: «العجز عن درک الا دراک ادراک» یعنی ناتوانی از درک ادراک خود ادراک است. اشاره باین حالت نماید.

توضیح:

این سخن را بعضی از مفسرین و عرفا به ابوبکر و بعضی به علی علیه‌السلام نسبت داده‌اند. امام محمد غزالی در فضایل الامام «ص»۶۲ و عین القضاه در تمهیدات «ص ۵۸» و خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه «ص ۱۳۸» و هجویری در کشف المحجوب «ص ۲۱» و روزبهان در شرح شطحیات «ص ۶۶» به ابوبکر نسبت داده‌اند ولی در دیوان منسوب به علی بن ابیطالب علیه‌السلام «ص ۱۰۷» این عبارت بصورت یک بیت به علی علیه‌السلام نسبت داده شده که می‌فرماید:

العجز عن درک الا دراک ادراک — والبحث عن سرّ ذات السرّ اشراک

«تعلیقات سوانح آقایان مجاهد و پورجوادی».

فصل ۳۰

عاشق نه وجود بیرونی است تا بر دوام از خود خبر دارد. این وجود بیرونی نظّارگی است. گاه بود که نقد وقت در درون روی بدو نماید وگاه بود که ننماید. گاه بود که نقد خویش بر او عرض کند وگاه بود که نکند. عالمهای درون را بدین آسانی در نتوان یافت، و آنچنان آسان نیست، که آنجا استار است و حجب و خزاین و عجایب است. اما این مقام احتمال بیان آن نکند.

شرح:
عاشق از نظر وجود خویش نسبت به معشوق که رابطه او با عشق درونی و معنوی می‌باشد، جنبه بیرونی دارد و این بیرونی بودن عاشق تا آنجا ادامه دارد که عاشق متوجه انانیّت خود است و از خودش خبر دارد، این وجود آگاه بخویش عاشق تنها می‌تواند معشوق و عشق رانظاره کند. «علم الیقین» گاهی هم واردات الهی در باطن بدو رو آورده و او در حسن معشوق مستغرق می‌شود، وگاهی هم این حال پیش نمی‌آید و عاشق در مطالعه صورت معشوق مشغول گشته از سیر در باطن باز می‌ماند بهر حال این شهود باطن یا بصورت حسن مربوط به سلطان عشق است، سیر عالم درون و مشاهده جهان‌های درونی بآسانی نیست آنجا همه پوششها و پرده‌ها و حجابها وگنجینه‌های شگفتی‌هاست و مقام علم نمی‌تواند آنرا تحمّل کند و عالم‌های درون را درک کرده شرح دهد.
مادامی که خودیّت و انانیّت عاشق باشد او در علم الیقین بود. گاهگاه به عین الیقین می‌رسد ولی هرگاه بحکم عنایت راه روشن شود سیر درون حاصل می‌شود زیرا پس ازگذر از حجابهای ظلمانی حجابهای نورانی مانع وصول بمقام حق الیقین می‌باشند چنانکه عراقی در لمعات آنرا توضیح داده فرموده:
محبوب هفتاد هزار حجاب بهر آن بر روی فروگذاشت تا محبّ خوی فرا کند و او را پس پردهٔ اشیاء می‌بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند بمدد عشق و قوّت شوق پره‌ها یکان یکان فروگشاید، آنگاه پرتو سبحات جلال غیریّت موهوم را بسوزاند «۱» و او بجای او نشیند و همگی فی الجمله عاشق شود... و گفته‌آند این حجب صفات آدمی یا نورانی است چنانکه علم و یقین و احوال ومقامات جمله اخلاق ذمیمه، لیکن اینجا حرفی است اگر چنانکه ظهور و لطف و جمال، و ظلمانی چنانکه بطون و قهر و جلال، نشایدکه این حجب مرتفع شود چه اگر حجب اسماء و صفات مرتفع شود احدیّت ذات از پرده عزّت بتابد اشیاء بکلی متلاشی شود. چه اتّصاف اشیاء بوجود علم بواسطه اسماء و صفات تواند بود، هر چند وجود اشیاء به تجلّی ذات از پس پرده صفات و اسماء اثرکند... پس حجب او اسماء و صفات آمد «۲»... عزّالدّین کاشانی درکنوز الاسرار می‌گوید:

هستی او نه ظاهر آمد و بس — تا بود با خبر نفس بنفس
هست نظّارگی، وجود برون — در نیابد همیشه نقد درون
در درون نقدهای بسیار است — گنج اسرار و نور انوار است
چشم نظارگی بآسانی — در نیابد نفوذ روحانی

عین القضاه در شرح این مطلب می‌گوید: «معشوق چون به استار عزّت محتجب بود و خود را بکس ننماید بلکه کس را طاقت دیدار او از غایت ظهور او نبود. درد عاشق بی‌درمان بود ومحبّتش بی‌پایان بود. در شرح تعّرف آورده است که چون محبوب در مکان نیاید و محبّ از مکان تجاوز نکند درد دل محبّ ابدی بود و اندوه جانش سرمدی «۳»...»

تعلیقات فصل ۳۰

۱ـ اشاره است باین حدیث که می‌فرماید: ان اللّه تعالی سبعین الف حجاب من و ظلمة لوکشفها لا حترقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه. یعنی همانا برای وصول به خدای بزرگ هفتاد هزار پرده از نور و ظلمت است اگر آنها را بردارد سبحات وجه او خلق را تا چشم کارکند خواهد سوخت. این حدیث در کتاب وافی فیض کاشانی با تغییراتی ذکر شده «وافی ج ۱ ص ۸۱- احیاء العلوم چاپ مصر ج ۱ ص ۱۰۷»

۲ـ لمعات ص ۲۲۴ و ۲۶.

۳ـ لوایح ص ۶۷ و ۶۹.

فصل ۳۱

«۱» اگر در خواب بیند سبب آن است که او روی در خود دارد. همه تن دیده گشته و همه دیده روی گشته است و در معشوق آورده، یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است.
«۲» اما اینجا سرّی بزرگ است و آن، ان است که آنچه عاشق است ملازم عشق معشوق است و قرب و بعد او را حجاب نکندکه خود دست قرب و بعد بدامن او نرسد طلب آن نقطه دیگر است و طلب ظاهر دیگر.
«۳» اما چون در خواب بیند آن بود که از روی دل چیزی دیده بود. و آگاهی فرا علم دهد تا خبر از درون حجب بیرون آرد.

متن:
«۱» اگر در خواب بیند سبب آن است که او روی در خود دارد. همه تن دیده گشته و همه دیده روی گشته است و در معشوق آورده، یا در صورت او که بر هستی او نقش افتاده است.
شرح:
اگر در خواب جمال معشوق را بیند بدان دلیل است که عاشق روی معشوق در خود دارد و همه تن او چشم و همه چشمش رخسار زیبای یارگشته است و آنرا بر معشوق منعکس کرده یا آنکه نقش صورت معشوق هستی او را در خویش جای داده. پس اگر محبّ قصد خواب کند از آن جهت بود که وقتی در خواب خیال اودیده باشد در ارزوی ان پیوسته سر ببالین انتظار باز نهاده باشد... که بدان دوست باز رسد... و آنکه عاشق معشوق را در خواب بیند بسبب آنست که او همیشه روی دل بدو دارد وبر در خانه انتظار مقیم مانده و با غم او ندیم شده، بر یادش او، بر خاطرش او، در حافظه‌اش او، در مخیله‌اش او در ملهمه‌اش او در حس مشترکش او، او همه دیده گشته ودیده همه انتظارگشته تا کی بود که سلطان خیال بر لوح دلش صورت خود پدیدکند «اوایح ۷۲».
متن:
«۲» اما اینجا سرّی بزرگ است و آن، ان است که آنچه عاشق است ملازم عشق معشوق است و قرب و بعد او را حجاب نکندکه خود دست قرب و بعد بدامن او نرسد طلب آن نقطه دیگر است و طلب ظاهر دیگر».
و اما در اینجا راز بزرگی موجود است و آن اینست که عاشق هر چه هست در هر حال با عشق معشوق همراه بوده و همدم است وخواهان وصال و قرب وبعد از سوی معشوق است و اینها حجاب معشوق نمی‌شود زیرا در این مقام او برتر از آنست که قرب و یا بعدش حجاب باشد زیرا جستن آن نقطه عشق از سوی عاشق و آرزوی وصال مسأله‌ای است دیگر و خواست معشوق عاشق را بدان روی نمودن مسأله‌ای دیگر است. و اما «قرب و بعد» دو اصطلاح عرفانی است. تقید به قید صفات بشری و لذّات نفس موجب بعد است از مبدأ حقیقی و عدم اطلاع بر حقیقت و حال «۱» و قرب: عبارت از ارتفاع وسائط است میان عبد و موجد آن، با قلّت وسائط «۲» و بعضی گویند: قرب عبارت از سیر قطره است بجانب دریا برای وصول بمقصود حقیقی و اتصاف بصفات الهی «۳». و بعضی گویند: قرب استغراق وجود سالک است در عین جمع به غیبت از جمیع صفات

خود تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود «۴». و البته این مرتبه انتهای قرب و غایت القصوار دل است؛ و در این باره گفته‌اند:

زبس بستم خیال تو،توگشتم پای تا سرمن   تو آمد خرده خرده رفت من آهسته آهسته

متن:

«۳» اما چون در خواب بیند آن بود که از روی دل چیزی دیده بود. و آگاهی فرا علم دهد تا خبر از درون حجب بیرون آرد».

شرح:

و چون در خواب جمال یار را بیند در واقع از روی دل چیزی را دیده، یعنی به شهود قلبی رسیده و از علم برتر شده «به عین الیقین رسیده» و از حدّ علوم که مقام مدرکات حسّی و عقلی جزئی است برترگردیده است. و از آن جایگاه والا خبری دهد و از درون حجابهای تعیّنات و یا اسماء و صفات و یا حجابهای ظلمانی و نورانی آگاهی می دهد.

درباره رؤیا صوفیان و حکما سخن بسیارگفته‌اند. عزّالدّین کاشانی در مبحث «تحقیق درکشف مجرّد وکشف مخیّل و خیال مجرّد» می‌گوید: «کشف مجرّد» و آن خیال بود که کس بدیده روح مجرّد از خیال صورت حالی که هنوز در حجاب غیبت بود در خواب یا در واقعه مطالعه کند و بعد از آن همچنان که دیده باشد همگی در عالم شهادت آمده باشد... و این خواب را «رؤیای صادقه» خوانند و این رؤیاست که جزئی از نبوّت است. و اگر حقیقت روح بر او مکشوف شود آنرا در صورت شمس مطالعه کند. و اگر حقیقت قلب بر اوکشف گردد آنرا در صورت قمر مشاهدت کند. و اگر صفات قلب بر او متجلّی شوند آنرا در صورکواکب بیند و علیهذا هر حقیقت که بر اوکشف گردد آنرا درکسوت خیالی مناسب مشاهده کند و از این جهت نام این قسم «کشف مخیّل» کرده شد و در این قسم امکان مداخلت کذب باشد ولکن کذب محض در آن صورت نبندد... پس معبّر و مؤوّل بقوّت علم و تأویل، حقایق مدرکات روحانی را از شوائب خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد بغله آن، روح از مطالعه غیب محجوب ماند پس در حال نوم یا واقعه آن خواطر قویترگردد... و این معنی اگر در خواب افتد «اضغاث احلام» گویند و اگر در واقعه افتد «واقعه کاذبه» و در این قسم وقوع صدق اصلاً صورت نبندد... و شرط صحّت واقعات دو چیز است یکی استغراق در ذکر و غیبت از محسوسات. دوم وجود اخلاص تجرید سرّ از ملاحظه اغیار «۵».

تعلیقات فصل ۳۱

۱ـ شرح گلشن راز ص ۴۰.
۲ـ شرح گلشن راز ص ۹۲.
۳ـ شرح گلشن راز ص ۳۰.
۴ـ مصباح الهدایه ص ۴۱۷.
۵ـ مصباح الهدایه ص ۱۷۲ و ۱۷۶.

فصل ۳۲

«۱» عاشق را ریائی هست با هست با خلق و با خود و با معشوق. ریای او با خلق و با خود بدان روی است که به دروغی که بگوید شاد شود، اگر چه داندکه دروغ می گوید. و سبب آن است که ذهن چون آن حدیث وصال قبول کند، در وی حضور معشوق درست شود در خیال. و در ذهن او از وصال نصیب بیند. لاجرم در قت از او قوت خورد.
«۲» و تا مادام که خود را خود بود از ریا خالی نبودی و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود باک ندارد و از انواع ریا برهد.
«۳» و ریا با معشوق آن بود که نور عشق در درونش تابد و ظاهر پنهان دارد، تا بحدّی که بود که مدتی از معشوق عشق را پنهان دارد و پنهان از او عشق می‌ورزد. اما چون علّت برخیزد و تسلیم افتد نیز در رویش بتابدکه همگی خود را در او باخته است. و در این حالت جلالت یکی بود. چه جای روی باز بستن بود؟

متن:
«۱» «عاشق را ریائی هست با هست با خلق و با خود و با معشوق. ریای او با خلق و با خود بدان روی است که به دروغی که بگوید شاد شود، اگر چه داندکه دروغ می گوید. و سبب آن است که ذهن چون آن حدیث وصال قبول کند، در وی حضور معشوق درست شود در خیال. و در ذهن او از وصال نصیب بیند. لاجرم در قت از او قوت خورد»،

شرح: گاه عاشق با خلق و با خود و با معشوق ریا می‌کند. ریای او با خلق و با خودش از آنجهت است که بدروغی که می‌گوید «از اینکه سرّ جمال معشوق را نمی‌بیند» خوش و خرّم است و شاد می‌شود، اگر چه می‌داندکه دارد دروغ می‌گوید. علت ان اینست که وقتی ذهن سخن وصال را پذیرفت حضور معشوق را در خیال احساس می‌کند و ذهن از وصال در عالم خیال بهره می‌گیرد. و هرگاه وقت «بمعنی عرفانی» حاصل شود به مشاهده معشوقی که در خیال تصویرکرده مشغول می‌شود و غذای جان و بهره آسمانی خویش را می‌گیرد.
در شرح نور عثمانیه ص ۳۲ درباره علّت این اثر آمده است: از راه آنکه عین سرّ عاشق متّصل عین سرّ معشوق گشته است تا اگر صورت معشوق مصوّر شود نه در صورت بود، بلکه نفس صورت معشوق بر عین سرّ عاشق بود تا مشاهده وی بی‌نقل صورت، نقلی و ترکیبی مطابقش افتد، زیرا که نظر باطن عاشق جمله مشاهدهٔ صورت معشوق فرو گرفته است، خواه در خواب و خواه در بیداری.
پس ریای عاشق این است که او جز سرّ جمال معشوق نمی‌یند ولی بظاهر نشان می‌دهدکه نقش صورت می‌بیند لذا به خودش و بمردم دروغ می‌گوید. عین القضاه می‌گوید: اما ریای با خلق چنان بود که عشق در دل دارد و

برای سقوط جان اظهار نکند و از آن معنی خفی که چون آتش در باطنش افتاده است کس را اخبار نکند بلکه اخبار بر خلاف حال کند اگر چه بباطن در آتش بود خرّم و خوش بود «۱».

«۲» و تا مادام که خود را خود بود از ریا خالی نبودی و هنوز از ملامت ترسان بود. چون رام شود باک ندارد و از انواع ریا برهد».

و تا وقتی که بخود نظر دارد از ریا خالی نیست و می‌ترسد که از عشق و سکر و محو و عشق و شهود ملامتش کنند و چون از خودی گذشت و تسلیم مطلق شد دیگر از سرزنش خود و خلق رها شده از انواع ریا «ولو ریا به عدم اجرای وظایف که ملامتیه دارند» می‌رهد. و اما ریای با خود چنان بود که عشق را بیخودی شمارد و از قوت نفس زخم عشق به مرهم بردارد و حال خود از خود بپوشد با نفس جامه صبر در پوشد و از درد نخروشد... و نفس لوامه گوید: ای تر دامن دم درکش و سر درگریبان حیرت کش «۲»

متن:

«۳» و ریا با معشوق آن بود که نور عشق در درونش تابد و ظاهر پنهان دارد، تا بحدّی که بود که مدتی از معشوق عشق را پنهان دارد و پنهان از او عشق می‌ورزد. اما چون علّت برخیزد و تسلیم افتد نیز در رویش بتابد که همگی خود را در او باخته است. و در این حالت جلالت یکی بود. چه جای روی باز بستن بود؟»

گفتیم عاشق به خود و خلق و معشوق ریا می‌ورزد. ریای بخود و خلق گفته شد. اما ریای نسبت به معشوق اینست که: نور عشق، در درون جانش می‌تابد ولی آنرا بظاهر پنهان می‌کند تا بجائی که مدتی از معشوق عشق خود را پنهان نگاه می‌دارد و پنهانی بدو عشق می‌ورزد، ولی چون این عیب نقص خود دیدن از میان برداشته شود و تسلیم حاصل گردد چون خود را در او فانی نموده و همچون آینه‌ای انوار جمال دوست را منعکس می‌کند در این هنگام همه جلال از اوست و دیگر روی بستن و تظاهر ننمودن معنی ندارد. یا در این هنگام ملامت «در نسخه آقای مجاهد و شرح نور عثمانیه» دیگر جائی ندارد زیرا یار بی‌پرده از رخسار، جمال نموده و پرده‌پوشی بی‌معنی است. از این رو سعدی می‌فرماید:

شمع را باید از این خانه برون بردن وکشتن	تا که همسایه نداند که تو در خانه مائی
کشتن شمع چه حاجت بود از بیم رقیبان	پرتو روی توگوید که تو در خانه مائی

عین القضاه این ریای با معشوق را این چنین توضیح داده: عشق را از او نهان دارد و درد در میان جان دارد... و در این هر سه مقام عاشق بهستی خود موصوف بود و بخود معروف وچون هستیش در پرتو انوار معشوق روی به نیستی آورد علّت برخیزد... و از لوث ریا بکلّی پاک گردد عیار و بی‌باک گردد و آنرا که در مقام اتحّاد مقر شود او را چه جای روی و ریا بوده. در مثنوی کنوز الاسرار آمده:

فی الریا العاشق و اخلاصه:

عاشق از بند خلق تا نرهد	هرگز از ورطه ریا نرهد
روی او مانده در ریا زانست	کز ملامت هنوز ترسانست
دل او که روی در خلق است	صدکمندش ز خلق در حلق است

گر تعلّق بریده گردد پاک — از ملامت ندارد آنگه باک
تا نشد عشق را بکلی رام — بر نخیزد تعلّقات تمام
خود نماند چو شد بدو تسلیم — نه امیدش بکس نه ازکس بیم
بیخ پیوند منقطع گردد — وز ریا پاک منخلع گردد
حظ نفس از میان نهد یکسو — روی با عشق آورد در رو
تا نیابد ز حظ خویش، خلاص — طمعش دور دارد از اخلاص
دل که امید و آرزو دارد — دائماً در سه قبله روی آرد
تا مرادات خویش دارد دوست — نفس و معشوق و خلق قبله اوست
روی در نفس خود چنان آرد — که از او عشق را نهان دارد
آنچنان مرد را نمایاند — گر چه سرّش خلاف آن داند
که مرا با فلان تعلّق نیست — سبب میل جز تخلّق نیست
دل بدین مایه از حدیث آن دور — نفس را کرده در جوال غرور
عشق با عشق باخته در سِر — باز پوشیده باطن از ظاهر
روی او در نگار و خلق چنان — که کند عشق خود ز هر دو نهان
زآتش عشق اگر چه می‌جوشد — حال خود را زهر دو می‌پوشد
طمع وصل یار نگذارد — کز رخ کار پرده بردارد
دست از این علّت ار برافشاند — صاحبش از ریا بری ماند
روی از این هر سه قبله برتابد — سوی ایوان عشق رو یابد
تا هنوزش بخود نظر باشد — در طریق ریا گذر باشد
هست با علّتش ریا پیوست — از ریا رست اگر زعلّت رست

در متن فوق صحبت از ریا و تسلیم بمیان آمد. ریا ترک اخلاص است در عمل به آنکه غیر خدا را لحاظ کند «۴». تسلیم: بنا به نقل صاحب مصباح الهدایه بمقدرات الهی راضی شدن است، و مقام آن از توکل و رضا بالاتر است چه در توکل که سالک کارش را بخدا وا می‌گذارد او را وکیل کرده ولی تعلّق خاطر به آن کار دارد. ولی در تسلیم قطع تعلّق می‌کند و از رضا بالاتر است زیرا رضا عبارت است از رفع کراهت و استحلای مرارت احکام قضا و قدر «۵». پس شخص راضی است بآنچه خدا مقرّرکرده ولی در تسلیم سالک را طبعی نمی‌ماند که مخالف یا موافق باشد «۶». و تسلیم بر سه قسم است: تسلیم توحید و تسلیم تعظیم و تسلیم اقسام «۷».
ولی فقیر رضا را فوق تسلیم می‌داند چه در رضا سالک محبوب است که عاشقانه آنچه از اوست لذّت جان اون اوست، و تسلیم محبوب بودن یا شدن نیز خود علامت رضاست و لذا تسلی خود در وجود رضاست و یا جزو رضاست و رضا اصل است. چنانکه در تذکره الاولیاء آمده: نقل است که حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی «رحمهم اللّه تعالی» پیش رابعه «رحمها اللّه» رفتند و در صدق سخن می‌رفت. حسن گفت: صادق نیست در دعوی خویش هرکه صبر نکند در ضرب مولای خویش. رابعه گفت: از این سخن بوی منی می‌آید. شقیق گفت: صادق نیست در دعوی خویش که هرکه شکر نکند بر ضرب مولای خویش. رابعه گفت از این به باید. مالک دینارگفت: صادق نیست در دعوی خود هرکه لذّت نیابد از زخم دوست خویش. رابعه گفت: از این به باید.گفتند: اکنون تو بگوی، رابعه گفت: صادق نیست در دعوی خود هرکه فراموش نکند الم زخم در

مشاهدهٔ مطلوب خویش. و این عجب نبود که زنان مصر در مشاهده یوسف علیه السلام الم زخم نیافتند. اگر سی در مشاهده خالق بدین صفت بود چه عجب «۸». و همین است که سعدی علیه الرحمه می‌فرماید: خالق بدین صفت بود چه عجب «۸». و همین است که سعدی علیه الرحمه می‌فرماید:

چون دل آرام می‌زند شمشیر   سر ببازم و رخ نگردانیم

تعلیقات فصل ۳۲

۱ـ لوایح ص ۷۴.
۲ـ لوایح ص ۷۴.
۳ـ لوایح ص ۷۵.
۴ـ کشاف ص ۶۰۶.
۵ـ مصباح الهدایه ص ۳۹۹ – ۴۰۳.
۶ـ مقدمه نفحات ص ۱۲۱.
۷ـ طبقات ص ۳۶۸ بنقل از فرهنگ لغات سجادی.
۸ـ تذکره الاولیاء ص ۸۶.

فصل ۳۳

«۱» بارگاه عشق ایوان است که در ازل ارواح را داغ «الست بربکم» آنجا بار نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف آید، او نیز در درون حجب بتابد.
«۲» و اینجا سرّی بزرگ است که عشق این حدیث از درون بیرون آید و عشق خلق از بیرون در درون رود. اما پیداست که تا کجا تواند رفت. نهایت او تا شغاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد: «قد شغفعها حبّا» و شغاف پرده بیرونی دل است و دل وسط ولایت است و تنزّل اشراق عشق تا بدو بود.
«۳» و اگر تمام حجب برخیزد نفس نیز درکار آید اما عمری باید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید. وجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌ها بیرونی دل است. نادر بود که به دل رسد، و خود هرگز نرسد.

متن:
«۱» بارگاه عشق ایوان است که در ازل ارواح را داغ «الست بربکم» آنجا بار نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف آید، او نیز در درون حجب بتابد.
شرح:
عشق در جان مکان دارد زیرا از ازل بر ارواح داغ عشق «الست بربکم» «آیا من پروردگار شما نیستم؟» نهاده شده است. از ازل جان در بارگاه سلطنت عشق درکنار عشق نشسته و در تعیّن پهلوی مصطبه عشق جای دارد. اگر پرده‌هائی که بین روح و جسم و بین عشق و عاشق و معشوق اعم از حجابهای ظلمانی و نورانی موجود است همه شفّاف شوند عشق از درون آن پرده‌ها انوار خویش را بر سراسر وجود عاشق می‌تاباند و همه چیز را بعینه مشاهده می‌کند.
متن:
«۲» و اینجا سرّی بزرگ است که عشق این حدیث از درون بیرون آید و عشق خلق از بیرون در درون رود. اما پیداست که تا کجا تواند رفت. نهایت او تا شغاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد: «قد شغفعها حبّا» و شغاف پرده بیرونی دل است و دل وسط ولایت است و تنزّل اشراق عشق تا بدو بود.
شرح:
در اینجا رازی بزرگ نهفته شده چه آن عشق که در درون جان است در واقع خود عشق معشوق است که از درون جان به بیرون می‌تابد، در حالیکه عشق خلق از بیرون بدرون جان می‌تابد و معلوم است که عشق خلق تا «شغاف» بیشتر نفوذ نمی‌کند. چنانکه در قرآن کریم درباره زلیخا آمده که **«قد شغفعها حبّا»** «۱» یعنی: دوستی در پرده بیرونی دلش جای گرفت. و شغاف پرده بیرونی دل می‌باشد و دل در وسط ولایت الهی و

تصرفات پروردگاری است و عشق، اشراقات خویش را بصورت نازله‌ای به این دلی که در مرتبه شغاف است می‌فرستد.
منظور از نزول اشراقات عشق اینست که: عین عشق چون در ورای مکنونات است اگر صفاتش را نزولی افتد جز در عین روح قرار نگیرد. و اگر آثارش به ترکیب نرسد آن اصلی بود که از درون کار بیرون کار تابنده شده است. بشرط آنکه وجود عاشق مصفّای صفات عشق شده باشد. و پرده‌ها شغاف گشته و... و حجب‌ها میان قلب و نفس برخیزد، نفس از راه خارج درکار آید. و قلب از راه پرتو اصلی که در باطن است حسن پذیر شود، که عشق اصلی از درون به بیرون و عشق خلق از بیرون به باطن نشیند «۲»

متن:

«۳» و اگر تمام حجب برخیزد نفس نیز درکار آید اما عمری بباید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید. وجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌ها بیرونی دل است. نادر بود که به دل رسد، و خود هرگز نرسد.

شرح:

و اگر همه حجابهای ظلمانی و نورانی «که در فصل ۳۰ شرح داده شد» از میان برداشته شود نفس هم به کار عشق پردازد و محو تماشای عشق شود ولی عمر درازی باید در این راه صرف کرد تا نفس رام شده در خدمت عشق در آمده محو جمال اوگردد. پرده‌های بیرونی دل که عشق خلق از آنسو و تا آنجاست جولانگاه دنیا و محل دوستی خلق و جایگاه شهوتها و خوسته‌ها وآرزوهاست. بسیارکم اتفاق می‌افتدکه این خواستها بدل برسد بکه بلکه هرگز بدانجا راه نیابد. داستان عشق شاه وکنیزک که اولین داستان کتاب مثنوی مولوی است شاره به این مطلب دارد...

شیخ نه تنها در اینجا بلکه در بحر الحقیقه و بحر المحبّه و دیگر آثار خود بنای عرفان نظری خود را بر مبنای این قرار داده است که می‌فرماید: «**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**» اعراف آیه ۱۷۲ یعنی: و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت «پشتهاشان» و ایشان را بر خودشان گواه ساخت «بعلم حضوری و وجدان شخصی» که آیا پروردگار شما نیستم گفتند چرا گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این «شهود فطری» غافل بودیم «۳».

عین القضاه هم در این باره و نیز در مورد ممانعت خواسته‌ها می‌فرماید: «ای عزیز یاد آر آنروزکه جمال «الست بربکم» بر تو جلوه می‌کردند... هیچ جان نبود که نه ویرا بدید... دریغا شغلهای دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم یزلی رخت بر صحرای صورت آرپ، مگرکه مصلحت در آن بود و الاّ هم سوادی عظیم بودی «۴»...

در لوایح می‌گوید: «چون سلطان عشق در بارگاه جان عاشق بار دهد باظهار «الست بربکم» بلی از نهاد عاشق براید و لکن بین عشق و عاشق و دلال معشوق پرده بیشمار است اما پرده‌ها در غایت لطافت و رقّت است... هفتاد هزار حجاب است اما نوری«۵».

و اما درباره دل و شغاف آن و حالات و مراتب دیگر دل، عرفا بسیار داد سخن داده‌اند. خود شیخ در بحر المحبهه می‌گوید: درباره شغاف اختلاف نظر وجود دارد بعضی‌ها شغاف را دماغ دانسته‌اند بعضی وسط القلب، و نیز مکان روح و جمله بدن نیز شغاف نامیده شده «۶». ضمناً جلوه‌ها و مظاهر دل را طور دوم را قلب که محل ایمان است، و طور سوم را شغاف که معدن محبت است و طور چهارم که فؤادکه معدن مشاهده است و طور پنجم را حبهه القلب که معدن محبت حضرت حق است و طور ششم را سویدای دل که معدن مکاشفات

غیبی است و طور هفتم را مهجه القلب گویندکه محل ظهور انوار تجلّی است. در تفسیرکشف الاسرار آمده: «۷»: بدان که دل آدمی را چهار پرده است، پرده اول صدر است مستقرّ عهد اسلام لقومه تعالی **«افمن شرح اللّه للاسلام»** پرده دوّم قلب است محل نور ایمان عالی **«کتب فی قلوبهم الایمان»** پرده سوّم فؤاد است سراپرده مشاهده حق تعالی لقوله **«ماکذب الفؤاد ما رای»** پرده چهارم شغاف است محط رحل عشق لقوله تعالی **«قد شغفعها حبّا»** این چهار پرده هر یکی را خاصیّتی است هر یکی را خاصیّتی است و از حق بهر یک نظری، ربّ العالمین چون خواهدکه زمینه‌ای را بکمند لطف در راه دین خویش کشد، اول نظری کند بصدر وی تا سینه وی از هوی‌ها و بدعت‌ها پاک گردد و قدم وی بر جاده سنّت مستقیم شود. پس نظری کند بقلب وی تا از آلایش دنیا و اخلاق نکویده چون عجب و حسد وکبر و حرص و عداوت و رعونت پاک گردد و در راه ورع روان شود پس نظری کند بفؤاد وی و او را از علائق و خلایق باز برد، چشمه علم و حکمت در دل وی گشاید. نور هدایت تحفه نقطه وی گرداند، چنانکه فرمود: **«فهو علی نور من ربه»** پس نظری کند به شغاف وی، نظری و چه نظری که بر روی جان نگارست و درخت سرو، از وی بیارست و دیده طرب بوی بیدارست. نظری که درخت است و صحبت دوست سایه آن، نظری که شراب است و دل عارف پیرایه آن، چون این نظر بشغاف رسد او را از آ وگل باز برد قدم درکوی فنا نهد. سه چیز در سه چیز نیست شود: جستن دریافته نیست شود شناختن در شناخته نیست شود و دوستی در دوست نیست شود.

در مثنوی کنوزالاسرار آمده:

عشق را جان گزیده ایوان است	جای بار امانتش ز آن است
عشق در داغگاه روز الست	متمکن درون جان بنشست
گر کنون پرده‌ها تُنگ یابد	نور او از درون برون تابد
ضابطی گویمت چه خوب الحق	که کند فرق عشق خلق از حق
عشق حق از درون برون آید	عشق خلق از برون درون آید
لیک بس روشن است غایت او	پرده دل بود نهایت او
از ره دیده چون به پرده رسد	پرده دارش به پرده ره ندهد
دل محل تنزّل عشق است	دایماً در تزلزل عشق است
جای او قلب و نفس و روح آمد	زین سویش بند و زان فتوح آمد
از دو جانب محل تلوین است	جای او بین اصبعین «۸» این است
نفس تا در حجاب پندار است	به کمند هوا گرفتار است
چون حجب مرتفع شود یکبار	جلوه عشق آورد در کار
پس از آن روی سوی عشق آرد	آرزوها تمام بگذارد
لیک عمری شود در این سپری	تا شود نفس از مراد بری

تعلیقات فصل ۳۳

۱ـ سوره یوسف آیه ۳۰ و نیز مراجعه شود به بحر المحبّه ص ۱۰۱
۲ـ نسخه نور عثمانیه ص ۳۳.
۳ـ مراجعه شود به جلد اول فصل ۸ این کتاب درباره معرفی اجمالی کتاب بحر الحقیقه.
۴ـ تمهیدات ص ۱۰۶.
۵ـ لوایح ص ۷۷.
۶ـ بحرالمحبّه ص ۱۰۱ به عربی و به فارسی ص ۱۲۸ ترجمه ابوالحسن فقیهی.
۷ـ کشف الاسرار ج ۸ ص ۴۱۱ و ۴۱۲.
۸ـ اشاره است باین حدیث نبوی که می‌فرماید: «مثل القلب بین الاصبعین من اصابع الرحمن کریشةٍ فی فلات...» که در مسند احمد ج ۴ ص ۴۱۹ با تغییرات و اضافاتی ذکر شده و نیز حدیث قدسی که در احیاء العلوم ج ۲ ص ۱۲ آمده است که: «ما و سعنی ارضی و لا سمائی و سعنی قلب عبدی المؤمن التّقی النّقی»

فصل ۳۴

«۱» ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد. و این کس عاشق خود است بواسطه معشوق ولیکن نداند، که می‌خواهدکه او را در راه ارادت خود بکار برد، چنانکه گفت:

بیت

گفتم صنمی شدی که جان را وطنی   گفتا که حدیث جان مکن گر شمنی

گفتم که به تیغ حجّتم چند زنی   گفتا تو هنوز عاشق خویشتنی

«۲» کمال عشق چون بتابدکمترین آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن بازی داند عشق این بود، باقی هذیان بود و علّت.

متن:

«۱» ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد. و این کس عاشق خود است بواسطه معشوق ولیکن نداند، که می‌خواهدکه او را در راه ارادت خود بکار برد.»

شرح: آغاز عشق طوری است که عاشق خام است و معشوق را از برای خود می‌خواهد، این چنین شخص بسبب انگیزش حسن معشوق در جانش عاشق خودش می‌باشد ولیکن نمی‌داند، و می‌خواهد معشوق را در جهت ارادت خودش بکار برد و رؤیت محبوب از برای دفع آتش ولع بخواهد چون طاقت سوختش ندارد و قوت دل برداشتن ندارد و این خواست معشوق بود برای خود و در معنی این خود را خواستن بود و آنکه خود خواه بود نه در راه بود «۱».

متن:

بیت

گفتم صنمی شدی که جان را وطنی   گفتا که حدیث جان مکن گر شمنی

گفتم که به تیغ حجّتم چند زنی   گفتا تو هنوز عاشق خویشتنی

شرح: این رباعی را بغلط به مولوی نسبت داده‌اند و در شماره ۱۸۸۹ درکلیات شمس آمده است ولی محتملاً از شیخ احمد یا دیگری است که او نقل کرده است. وی در این رباعی می‌گوید: گفتم صنم تو همانی که در جان من وطن داری. گفت: اگر بت‌پرستی و معشوق پرست درباره جان سخن مگو زیرا جان خو را عاشق نباید ببیند. گفتم: که چه اندازه با دلیل و برهان مرا رنجه می‌داری و با شمشیر قهر و جلال که دلیل وجود توست مرا می‌آزاری و شکنجه می‌دهی؟ گفت: این کار برای آنست که تو هنوز عاشق خودت هستی و باید هستی ترا با شمشیر غیرت از بین ببرم.

متن:

«۲» کمال عشق چون بتابدکمترین آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن بازی داند عشق این بود، باقی هذیان بود و علّت.

شرح: وقتی کمال عشق حاصل شدکمترین کار عشق اینست که ذات و صفات خود را برای معشوق خواهد نه او را برای خود و در راه رضای او و از جان دادن نترسد بلکه آنرا برای رضای معشوق تنها یک بازی شمرد. عشق این است و غیر از این هر چه هست بیهودگی و نقص و عیب است. بقول عین القضاه:

در معرکه یلان تو سر باز گر عاشق صادقی تو، سر باز
چون تیغ تلاش بر تو آید از هستی خویشتن تو سرباز «۲»

در اینجا سخن از رضا بمیان آمد. در سیر و سلوک رضا مقام بسیار شامخی دارد رسول خدا در دعا فرمود: **«اللهم انی اسألک یباشر به قلبی و یقیناً صادقاً حتی اعلم انه لن یصبنی الا ما کتبت لی والرضا بما قسمت لی»** یعنی: بار خدایا از تو درخواست می‌کنم ایمانی بمن دهی که دلم بآن مباشرت کند و بدان انس یابد و یقینی راست بمن دهی تا اینکه بدانم هیچ چیز بر من واردنمی‌شود مگر آنچه در سرنوشت و تقدیر بر من نوشته شده و رضائی بمن دهی که به آنچه قسمت من شده خشنود باشم.

عزّالدّین کاشانی ضمن اوردن دعای فوق می‌گوید: «مقام رضا نهایت مقام سالکان است تفضل به پایه رفیع و ذروه منیع آن هر رونده را مقدور و بیشتر نه... و رضا از یقین تولدکند... ذوالنون گفته است: رضا شادمانی دل است به گذر سرنوشت، دویم گفته است: رضا استقبال حکم‌های الهی است با روح. جنید می‌گوید: رضا رفع اختیار است «۳». و اما اینکه «در راه رضای او و جان دادن بازی داند» همان حدیث حسین علیه‌السلام در اوج قصه عشق است که نفی خود و اثبات مطلق عشق می‌باشدکه حتّیٰ جان دادن را هم لایق دوست ندانست و فرمود: **«اللّهم رضا بقضائک، تسلیماً لامرک، لا معبود سواک»**.

تعلیقات فصل ۳۴

۱- لوایح ص ۷۸ و ۷۹

۲- لوایح ص ۷۹.

۳- مصباح الهدایه ص ۳۹۹- ۴۰۳

فصل ۳۵

عشق مردم خوار است. او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد. و چون مردمی بخورد، او صاحب ولایت بود، حکم او را بود. اگر جمال برکمال بتابد، بیگانگی معشوق نیز بخورد، و لیکن این سخت دیر بود.

شرح:
عشق چون از عالم تجرید است، از عالم پرورش تجرید تا عالم پرورش ترکیب و انسانیّت و مردمی بسی راه است. عشق مصلحت‌های تجرید را در ترکیب گنجانیده و مصالح ترکیب و مردمی را بخورد و نیست کند. اما جمال بکمال تابیدن. جمال عر عشق است بکسوت معشوق. وکمال منتهی اخلاق معشوقست. و عشق صفات خود را که جمالست برکمال معشوق زایدگرداند. بیگانگی معشوق را از عین عشق در جمال که عین عشق است محوگرداند و لیکن این خیلی دیر دست می دهد.
عین القضاه همین مطلب را اینگونه شرح داده: «بیابان بی‌پایان عشق مردم خوار است. اگر عاشقی را بر برگ مسافرت بود دست در شاخ بیمرادی زند، بلکه نهال هستی از چمن وجود براند و در دریای نیستی افکند.» «لوایح ص ۷۹».

فصل ۳۶

«۱» هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود، و اندر آن وقت که خود را بدو و او را به خود نزدیکتر داند دورتر بود، زیرا که سلطنت او راست «والسلطان لا صدیق له.» حقیقت آشنائی در هم مرتبتی بود. و این محال است میان عاشق و معشوق، زیرا که عاشق همه زمین مذلت بود و معشوق همه آسمان تعزّز و تکبّر بود. آشنائی اگر بود بحکم نَفَس و وقت بود، و این عاریت بود.

بیت

همسنگ زمین و آسمان غم خوردم — تا چون تو شکر لبی بدست آوردم
آهو بمثل رام شود با مردم — تو می‌نشوی هزار حیلت کردم

«۲» جبّاری معشوق با مذّلت عاشق کی فراهم آید؟ ناز مطلوب با نیاز طالب کی باهم افتد؟ او چاره این و این بیچاره او. بیمار را دارو ضرورت است اما دارو را بیمار هیچ ضرورت نیست «چه بیمار از نایافتن دارو ناقص آید و باز دارو را از بیمار فراغت حاصل هست» چنانکه گفته‌اند:

بیت

عاشق چه کند که دل بدستش نبود — مفلس چه کند که برگ هستش نبود
نی حسن ترا شرف ز بازار من است — بت را چه زیان که بت پرستش نبود

متن:

«۱» هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود، و اندر آن وقت که خود را بدو و او را به خود نزدیکتر داند دورتر بود، زیرا که سلطنت او راست «والسلطان لا صدیق له.» حقیقت آشنائی در هم مرتبتی بود. و این محال است میان عاشق و معشوق، زیرا که عاشق همه زمین مذلت بود و معشوق همه آسمان تعزّز و تکبّر بود. آشنائی اگر بود بحکم نَفَس و وقت بود، و این عاریت بود.

«هرگز معشوق با عاشق آشنائی نباید زیرا عاشقی کسوت نظر است و معشوقی کسوت حسن و این از راه مشوب متفرق است، هرگز یگانه و آشنا نشود اگر چه بصورت نزدیک افتد... زیرا که نظر، همه خواهش است و حسن، همه استغنا و ناز مطلوبی را نیاز طالبی در خور نیفتد». «شرح نور عثمانیه» پس آنوقتی که عاشق خود را به معشوق و او را به خود واقعاً نزدیکتر می‌داند ان وقت در حقیقت دورتر می باشد زیرا که تسلط و چیرگی از آن معشوق است که گفته‌اند:

«والسلطان لا صدیق له» «۱» یعنی پادشاه دوستی ندارد. یا برای شاه دوستی معنی ندارد. وقتی آشنائی بین دو تن پدید می‌آید که دو تن در یکمرتبه باشند و این امر در بین عاشق و معشوق غیر ممکن است، زیرا عاشق چون زمینی، خوار و فرو افتاده و علت قابله و منفعله است وای معشوق چون آسمان، بلند و بزرگ و با عظمت بوده علت فاعله محسوب می‌شود «اگر آشنائی بین این نَفسَ یعنی فروغ قلوب به لطایف غیوب و نیز بنا به

حکم وقت «۳». یعنی حالت‌ها و واردات غیبی می‌باشد و این عاریتی است گاهی هست وگاهی نیست چنانکه حضرت یعقوب در لحظه‌ای داشت و لحظه‌ای نداشت چنانکه سعدی می‌گوید:

یکی گفتا بان گمگشته فرزند — که ای روشن روان پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی — چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانست — دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر تارک اعلی نشینیم — گهی تا پشت پای خود نبینیم

و این در حالت ابن الوقتی است که توضیح داده شد.

می‌گوید: «آشنائی عاشق بر معشوق محال است... در آن حال که عاشق خود را به معشوق نزدیکتر داند او دورتر بود و معشوق از او با نفورتر بود «۴».»

متن:

بیت

«همسنگ زمین و آسمان غم خوردم — تا چون تو شکر لبی بدست آوردم
آهو بمثل رام شود با مردم — تو می‌نشوی هزار حیلت کردم»

شرح: این رباعی در مرصاد العباد «۵» و لوایح «۶» آمده و محتملاً از خود شیخ است چه، رازی و عین القضاه در چند مورد اشعار شیخ را نقل کرده‌اند.

یعنی باندازه سنگینی زمین و آسمان اندوه و عشق کشیدم و غم و رنج تحمل کردم تا اینکه یاری شکر لب بدست آوردم «لب. در اصطلاح عرفانی کلام و «لب لعل» بطون کلام «و لب شکرین» کلام مُنزَل و «لب شیرین» کلام بی‌واسطه را گویند «۷».

وقتی آهو را نوازش کنند با مردم رام می‌شود ولی تو با وجودی که هزار حیله بکار بردم رام نشدی.

متن:

«۲» جبّاری معشوق با مذّلت عاشق کی فراهم آید؟ ناز مطلوب با نیاز طالب کی باهم افتد؟ او چاره این و این بیچاره او. بیمار را دارو ضرورت است اما دارو را بیمار هیچ ضرورت نیست «چه بیمار از نایافتن دارو ناقص آید و باز دارو را از بیمار فراغت حاصل هست»

شرح: صفت جبّاری معشوق با خواری عاشق در یکی جمع نمی‌شود، ناز طالب و نیاز مطلوب یکی نیست، معشوق چاره است و استغناء و بی‌نیازی. ولی عاشق بیچاره و فقیر و نیازمند. بیمار احتیاج به دارو دارد ولی دارو احتیاج به بیمار ندارد چه، بیمار از نیافتن دارو نقص خواهد داشت و بیمارتر خواهد شد. ولی دارو از نقص مبراست و آسوده خاطر. چنانکه گفته‌اند:

متن:

بیت

عاشق چه کند که دل بدستش نبود — مفلس چه کند که برگ هستش نبود
نی حسن ترا شرف ز بازار من است — بت را چه زیان که بت پرستش نبود

شرح: عاشق وقتیه دل از دست داده است چه کار می‌تواند بکند، و مفلس وقتی که چیزی ندارد چه عرضه کند. اگر چه حسن تو از آنرو در بازار داد و ستد عشق خریدار آن شدم، شهره شد، ولی حسن تو از عشق من شرفی

حاصل نمی‌کند، بلکه من بدان شرف یافته‌ام و اگر بحسن تو هم عاشق نمی‌شدم از شرف توکاسته نمی‌شد.چرا که اگر بت پرستی نباشد چه زیانی به بت می‌رسد.
عین القضاه می‌گوید «۸»: آن مقتدای اهل تحقیق احمد غزّالی قدس روحه گفته است: عاشق زمین ذلّت است و معشوق آسمان عزّت و عزّتِ او با ذلّت این کی فراهم آید و ناز او با نیاز این کی بهم شود او چاره این و این بیچاره آن... هم سنگ!

تعلیقات فصل ۳۶

۱ـ این عبارتی جزئی از یک ضرب المثل است که گفته شده: البحر لا جار له و السطان لا صدیق له و العافیه لا قیمة له. تفسیر سوره یوسف. و التین الجامع للطائف البساتین ص ۵۲۴ بنقل از تعلیقات آقای مجاهد بر سوانح.
۲ـ اصطلاحات شاه نعمت اللّه ولی ص ۸۰.
۳ـ درباره وقت در شرح فصل اول سوانح به تفصیل سخن گفته شده بدانجا مراجعه شود.
۴ـ لوایح ص ۸۰.
۵ـ مرصاد العباد ص ۷۰.
۶ـ لوایح ص ۸۱.
۷ـ لمعات، اصطلاحات ص ۶۷.
۸ـ لوایح ص ۸۱.

فصل ۳۷

حقیقت عشق جز بر مرکب جان سوار نیاید. اما دل محل صفات اوست، و او خود به حجب عزّ خود متعزّز است. کس ذات و صفات او چه داند؟ یک نکته از نکت او روی به دیده علم نماید، که از روی لوح دل بیش از این ممکن نیست که از او بیانی یا نشانی تواند داد. اما در عالم خیال تا روی خود را فرا نماید. گاه بود که نشانی دارد علی التّعیّن وگاه بود که ندارد.

شرح:

شارح «نسخه نور عثمانیه» می‌گوی: «ذات عشق در حجاب خفای خود متعزّز است علم کی بدو رسد؟ اما از او شعله نزول کند تا مُدرِک علم شود اثبات علم مر آن شعله راست، و از برای ضرورت ادراک علم، عشق را نزول می‌بایدکرد، اما نزولش جز در صورت خیال نباشد، که هر صورت که اثبات کنی، ذات عشق از آن منزه است، گاه بود که صورت خیالی فرا دیده علم چنان نمایدکه علم ادراک کند تعیّن صورت، وگاه بود که ادراک تعیّن صورت بود».

و اما منظور شیخ و شارح اینست که تنها جان می‌تواند حقیقت عشق را پذیرفته در خود جای داده و حمل کند ودل تنها می‌تواند جایگاه صفات او باشد. و صاحب دل کسی است که خود را به آن صفات متّصف کند، و اما خود ذات عشق در پس پرده‌های پنهانی در مسند عزّت نشسته و مستغنی از هر چیز است **«و هو العزیز الحکیم»** هیچکس با علم نمی‌تواند ذات و صفات او را ادراک کند، یک رمز از رموز او «نکت جمع نکته اینجا بمعنی رمز است» که در واقع شعله‌ای از آن آتشگاه است از آن مرتبه نازل می‌شود تا دیده علم بتواند آنرا دریابد و آنچه علم در می‌یابد همین صورت نازله حقیقت است. چنانکه در قرآن کریم آمده که: **«إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»** و از این باب بیش از ۲۰۰ آیه که نزول حقیقت در نمود لفظی و عینی و ذهنی و خارجی است مطرح شده، همه برای آنست که دیده علم صورت نارله را در حّد توان درک می‌کند و دیده اشراق تجلّی صفات را در صورت نازله آن در قلب می‌بیند و در دید حقیقت نه دیده می‌ماند نه صاحب دیده و نه خبری از او... «آنرا که خبر شد خبری باز نیامد». پس همانطور که گفته شد برای دل بیش از این درکی امکان ندارد که بتواند از آن بیانی کند یا نشانی دهد، اما در عالم خیال گاه روی حقیقت در چهره تعّین و نمود ظاهر می‌شود که گاهی آنچه خیال کرده می‌شود نشانه حقیقت متعیّن است وگاه موضوع و حقیقت ندارد.

برای درک بهتر موضوع از لوایح «ص ۸۱ و ۸۲» عین القضاه در این باره کمک می‌گیریم که می‌فرماید: «عشق راکب و مرکب جانست اگر چه جان متصرّف عالم ارکان است اما دل محل صفات عشق می‌شود. بدین نسبت عشق غیبی بود، چون نفس او به حجب عزّت خود محتجب است ذات و صفات او یک نقطه بیش نیست. اگر عشق را تعلق به عالم حدوث بودی او را با اوصاف او تکثّر بودی نه وحدت. و اگر بقدم متعلّق بودی وصف او زاید بودی بر ذات.»

اما نه ذات بودی نه غیر ذات و ا و یک نقطه است. بدین نسبت نه با عاشق آمیزد و نه در معشوق. همانا معنی رابطه اوست که چون یکی بکشد دیگری بجنباند و این معنی در بیان نگنجد. ای برادر عشق نه معشوق است نه عاشق با آنکه هم خود معشوق است و هم عاشق. اگر نسبت به حدوث دارد نه عاشق است نه معشوق واسطه است میان هر دو و اگر نسبت بقدم دارد هم عاشق است و هم معشوق و هم عشق».

فصل ۳۸

«۱» گاه نشان به زلف وگاه به خدّ بود وگاه به خل وگاه به قدّ وگاه به دیده وگاه به ابرو وگاه به غمزه و گاه به خنده معشوق وگاه به عتاب.
«۲»و این معانی هر یک از طلب‌گاه عاشق نشانی دارد. آن راکه نشان عشق بر دیده معشوق بود قوّتش از نظر معشوق بود و از علّتها دورتر بود که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود. و اگر به ابرو بود طلب بود از جان او اما طلایه هیبت ایستاده بود در پیش آن طلب، زیراکه ابرو نصیب دیده آمد.
«۳» و همچنین هر یک از این نشانها در راه فراست عشق از عاشق طلب روحانی یا جسمانی یا علّتی یا عیبی بیان‌کند، زیراکه عشق را در هر پرده از پرده‌های درون نشانی است، وا ین معانی نشان اوست در پرده خیال. پس نشان او مرتبه عشق بیان‌کند.
متن:
«۱» گاه نشان به زلف وگاه به خدّ بود وگاه به خل وگاه به قدّ وگاه به دیده وگاه به ابرو وگاه به غمزه و گاه به خنده معشوق وگاه به عتاب».
شرح:
در اینجا شیخ چند اصطلاح تصوّف عاشقانه راباهم آورده که معنی بعضی از آنها را بیان کردیم، و در اینجا یکبار دیگر نقل دیگر نقل می‌کنیم:
زلف: غیب هوّیت را گویندکه کس رابدان راه نیست «۱».
خدّ یا روی: مرآت تجلیّات را گویند.
چهره: کلیّات را گویندکه سالک برکیفیّت آن مطلع شود تعلیم او در او باقی باشد.
رخ: تجلّیات محض را گویند «۲».
خال: یا خال سیاه عالم غیب را گویند «۳».
قدّ: استواء الهی را گویند.
قامت: سزاواری پرستش را گویندکه هیچکس جز حق تعالی را این سزاواری نیست «۴».
دیده: اطّلاع الهی را گویند.
چشم: صفت بصیری الهی را گویند. ضمناً چشم مست: سترکردن الهی را بر تقصیر.
چشم خماری: سترکردن تقصیر سالک را گویند از سالک.
چشم شهلا: ظاهرکردن احوال وکمالات و علوّ مرتبه سالک را گویند.
چشم ترک:سترکردن احوال و مقالات وکمالات و علوّ مرتبه سالک را گویند.
چشم نرگس: سرّ احوال وکمالات را گویند «۵».
ابرو: اهمال‌کردن و سقوط سالک است از درجات بواسطه تقصیری که از او بوجود آید.
کمان ابرو: عرض‌کردن سقوط بر سالک.
جفت ابرو: سقوط سالک است.

طاق ابرو: اهمال کردن و سقوط سالک است از درجه و مقام. «۶»
غمزه: فیوضات و جذبات قلبی را گویند «۷».
خنده: لطف وگشادگی دل و بسط است «۸».
عتاب: ملامت کردن را گویند... و بعضی گویند مراد از عتاب، عتاب بانفس است در کارهای بدکه او را باز دارد و ملامت کند از آنها «۹».
اکنون با توجه باین اصطلاحات عرفانی می‌توان گفت که منظور شیخ اینست که: وقتی بخواهند سوانح عشق را که ورای ادارک علم است در این عالم نمود و ماده، نشان دهند آن مسائل مجرد را به چیزهائی غیر مجرد از قبیل زلف و روی و خال و قدّ و چشم و ابرو و غمزه و خنده و عتاب معشوق که جنبه صوری دارد در واقعه نشان می‌دهند. یا سالک شاهد با این کلمات بیان می‌کند تا دیگران بفهمند، «که طبق قانون تداعی معانی و بنابر اصل در ذهن متبادر می‌شود».
متن:
«۲»و این معانی هر یک از طلب‌گاه عاشق نشانی دارد. آن راکه نشان عشق بر دیده معشوق بود قوّتش از نظر معشوق بود و از علّتها دورتر بود که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود. و اگر به ابرو بود طلب بود از جان او اما طلایه هیبت ایستاده بود در پیش آن طلب، زیراکه ابرو نصیب دیده آمد».
شرح:
این معانی همه نشانه‌هائی از خواستگاه عاشق است چه صورت معشوق و جلوه‌های او و در هر منزلی بنوعی جلوه‌گری می‌کند و عاشق را هر حال و مقامی بهره می‌دهدکه آن بهره مناسب حال عاشق باشد. لذا آنکس که امید به عنایت معشوق دارد که از جانب اوکشش و ارائه عشقی باشد همیشه در انتظار آنست که از دست معشوق قوت خورد و مورد نظر و توجه و عنایت او باشد، این چنین کس از نقص و عیب دورتر است. که دیده الهی یعنی صفت بصیری الهی که به حال بندگان و نیازشان و مقدار نیازهای مراتب آنان آگاه و بیناست چون گوهری گرانبها در دل و جان می‌درخشد و اجزاء وجود را روشنی می‌بخشد. و حال چون عشق بخواهد در عالم خیال بشکل چشم معشوق جلوه‌گر شود تعبیر آن اینست که طالب جان و دل اوست و او در این شهود از علل جسمانی و نقص و عیب آن بدور است. حال اگر در خواب یا خیال ابرو بیند تنها جان او را می‌طلبد. اما پیش قراولان آن خواست در جلوی خانه طلب او ایستاده‌اند و این از آنروست که ابرو نگهبان چشم است.
متن:
«۳» و همچنین هر یک از این نشانها در راه فراست عشق از عاشق طلب روحانی یا جسمانی یا علّتی یا عیبی بیان کند، زیراکه عشق را در هر پرده از پرده‌های درون نشانی است، وا ین معانی نشان اوست در پرده خیال. پس نشان او مرتبه عشق بیان کند».
شرح:
و بهمین تربیت نشانه‌ها که گفته شد بیانگر آنست که عشق با فراستی که دارد طلب روحانی و مراتب سلوک و یا خصوصیات جسمانی و یا عیب و نقص‌های عاشق را دریافته و بشکل نمودی «سمبلیک» رخ و خال و زلف و... جلوه می‌کند تا عشق را که در هر پرده‌ای نشانی خاص دارد. بر عاشق عرضه کند تا عاشق آنرا دریافته و حال خود و درجات خویش را بشناسد. و این معانی تعینی و نمودی «زلف و...» نشانه عشق معشوق در خیال عاشق می‌باشدکه با هر نشانه‌ای مرتبه عشق او معلوم شود.

برای توضیح این سخن بد نیست بگویم که تجلّیات بر حضرت ابراهیم بشکل ستاره و سپس ماه بعد خورشید متجلی می‌ؤود و می‌گذرد و حضرت می‌فرماید: **«لا احب الآفلین»** سپس عشق مطلق بی‌صورت ظهور پیدا می‌کند که فرماید: **«انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض»** منظور اینست که من رویم را از نمودهای تعینی که ستاره و ماه و خورشید و امثالهم باشد برگردانده و به کسی که آسمانها و زمین نمود وجودی خالقیت اوست روی آورده‌ام. و همچنین اینگونه نمود شهودی در خواب حضرت یوسف و سایر انبیاء «در خواب و بیداری» ظاهر می‌شود پس عاشقان که همواره تحت عنایت و تربیت معشوق خویشند معشوق در هر مرتبه‌ای با علامت‌های راهنمائی انها را رهبری می‌کند.
و اما در معنی «فراست» صاحب مصباح الهدایه می‌نویسد: «علم لدّنی ادراک معانی وکلمات از حق بی‌واسطه بشر و آن بر سه قسم است: وحی، الهام، فراست. وحی خاصّه انبیاست. الهام مخصوص است بخواصّ اولیا. و اما فراست علمی بود که سبب تفرّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود و آن مشترک است میان خواص مؤمنان چنانکه در حدیث است: **«اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور اللّه»** و فرق میان فراست و الهام آنست که در فراست کشف امور غیبی بواسطهٔ تفرّس آثار صورت بود و در الهام بی‌واسطه آن «۱۰».»
عین القضاه در تمهیدات بعضی از اصطلاحاتی راکه شیخ آورده مطرح نموده و به توضیح آن پرداخته می‌نویسد: گرچه دانی ای عزیزکه این شاهدکدامست؟ و زلف شاهد چیست؟ خدّ و خال کدام مقام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آنرا در عالم صورت و جسمانیّت عرض کنی و بدان خیال انس گیری و یادگار کنی، جز درکسوت حروف و عبارات شاهد و خدّ و خال و زلف نمی‌توان گفت و نمود مگر این بیت‌ها نشنیده‌ای:

خالیست سیه بر آن لبان یارم — مهریست ز مشک بر شکر، پندارم
گر شاه حبش بجان دهد زنهارم — من بشکنم آن مهر و شکر بردارم

دریغا چه می‌شنوی خال سیاه مهر محمد رسول اللّه ﷺ میدان که بر چهره «لا اله الا اللّه» ختم و زینتی شده است، خدّ شاهد هرگز بی‌خال کمالی ندارد. حد جمال «لا اله الا اللّه» بی‌خال محمد ﷺ رسول اللّه هرگزکمال نداشتی و خود متصّور نبودی، و صد هزار جان عاشقان در سر این خال شاهد شده است. میان مرد و میان لقاء اللّه یک جمال دیگر مانده باشد، چون از این حجاب درگذرد جز جمال لقاء اللّه دیگر نباشد و آن یک حجاب کدامست. بیرون ز سر و زلف شاهد ره نیست. این مقام است «۱۱».

تعلیقات فصل ۳۸

۱ تا ۶ـ تمام اصطلاحات از لمعات عراقی بخش اصطلاحات نوشته شد.
۷ـ کشاف ص ۱۵۶۰ و فرهنگ تعبیرات عرفانی- غمزه.
۸ـ خنده، این اصطلاح در مأخذی دیده نشد.
۹ـ فرهنگ تعبیرات و رسائل خواجه عبداللّه انصاری ص ۱۱۶ وکشاف ص ۹۵۱.
۱۰ـ مصباح الهدایه ص ۷۶-۷۹ و نیز مراجعه شود به منازل السائرین «باب الفراست ».
۱۱ـ تمهیدات ص ۲۹.

فصل ۳۹

«۱» حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوّت معشوق آید نه معشوق قوّت عاشق، زیرا که عاشق در حوصلۀ معشوق تواندگنجید اما معشوق در حوصلۀ عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند آمد در زلف معشوق، اما همگی عاشق یک موی معشوق را بر نتابد و مأوی نتواند داد.
«۲» پروانه که عاشق آتش آمد قوّت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را می‌زبانی کند و دعوت کند، و او به پر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند. اما پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید، نیز او را روشی نبود، روش آتش را بود در او، و او را نیز قوّتی نبود، قوت آتش را بود. و این بزرگ سری است. یک نفس او معشوق خوگردد. کمال او اینست. و آن همه پرواز و طواف کردن اوبرای این نفس و معشوق خوگردد. کمال او اینست. و آن همه پرواز و طواف کردن او برای این نفس است. تاکسی بودکه این بود! و پیش از این بیان کرده‌ایم که حقیقت وصال اینست. یک ساعت صفت آتشی او را میزبانی کند و زود بدر خاکستری بیرونش کند. ساز همه چندان می‌بایدکه تا بدو رسد. وجود و صفات او خود همه ساز راه است. «افنیت عمرک فی عمارة الباطن فاین الفناء فی التوحید» این بود.
«۳» از آنچه عاشق را تواند بود هیچ چیز نیست که ساز وصال تواند آمد. ساز وصال معشوق را تواند بود. و این سرّی بزرگ است که وصال مرتبه معشوق است و حق اوست. فراق است که مرتبه عاشق است و حق اوست. لاجرم وجود عاشق ساز فراق است و وجود معشوق ساز وصال. عشق خود بذات خود از این علایق و علل دور است، که عشق را از وصال و فراق هیچ صفت نیست. این صفات عاشق و معشوق است. پس وصال مرتبه تعزّز وکبریای معشوق است و فراق مرتبه تذلّل و افتقار عاشق است. لاجرم ساز وصال معشوق را تواند بود و ساز فراق عاشق را، و وجود عاشق یکی از سازهای فراق است.

مصراع

در عشق تو انبه است تنهائی من
آن راکه وجودش زحمت بود و ساز فراق بود، او را ساز وصال ازکجا آید؟
«۴» زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی آمد. تا شاهد الفنا در صحبت بود، وصال وصال بود، چون او بازگردد حقیقت فراق سایه افکند امکان وصال برخیزد، که عاشق را ساز وصال نتواند بود، که آن وظیفه معشوق است.

حکایت

آورده‌اندکه روزی سلطان محمود نشسته بود در بارگاه. مردی بیامد و طبقی نمك بر دست نهاده. در میان حلقه بارگاه محمود آمد و بانگ می‌زد نمك که می‌خرد؟ محمود هرگز آن ندیده بود بفرمود تا او را بگرفتند. چون بخلوت نشست او را بیاورد وگفت: این گستاخی بودکه توکردی و بارگاه محمود چه جای منادی کردن نمك فروش بود؟
گفت: ای جوانمرد، مرابا ایازکاری است. نمك بهانه است.

گفت: ای گدا، توکه باشی که با محمود دست در یک کاسه کنی؟ مرا که هفتصد پیل بود و جهانی ملك و ولایت و ترا یکشبه نان نبود؟
گفت: قصه دراز مکن، که این همه که تو داری وبر دادی ساز وصال است نه ساز عشق. ساز عشق دلی است بریان و آن ما را بکمال است و بشرط کار است. لابل، یا محمود، دل ما خالی است از آنکه در او هفتصد پیل را جایگاه بود، و حساب و تدبیر چندین ولایت بکار نیست. ما را دلی خای، سوختهٔ عشق ایاز. یا محمود، سر این نمك دانی چیست؟ آنکه در دیگ عشق تو نمك تجرید و ذلّت در می‌بایدکه بس جبّاری. و آن آیات ملاء اعلی دان که «و نحن نسبّح بحمدك و نقدس لك» با ششصد پر طاوسی.
گفت: «تجریدی که شرط این کار است شما را در می‌باید، و چون بود آنگه شما نه این باشید. و شما را برگ آن نبود که بترك خود بگوئید.» یا محمود، این همه که تو بر دادی ساز وصال است، و عشق را از وصال هیچ صفت نیست. چون نوبت وصال بود، ایاز را خود ساز وصال بکمال هست. یا محمود، این هفتصد پیل و این همه ولایت سند و هند بی‌ایاز هیچ ارزد، یا بجای یک موی از زلف او قیام کند؟
گفت: نه
گفت: بازو درگلخنی یا در خانهٔ تاریك بهشت عدن بود و در وصال بکمال بود؟
گفت: بود.
گفت: پس این همه که تو بر دادی ساز وصال هم نیست. که ساز وصال هم معشوق را تواند بود نه عاشق را، و آن جمال بکمال و خدّ و خال و زلف بود، و آن آیات حسن است.
«۵» از اینجا بدانستی که از وصال و از فراق عشق را هیچ صفت نیست، و از ساز وصال عاشق را هیچ چیز معلوم نیست و نتواند بود. ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق وجود عاشق «و عشق از هر دو بی‌نیاز» اگر سعادت وقت مساعدت کند این وجود فدای آن وجود آید. این است وصال بکمال.

بیت

عشقی بکمال و دلربائی بجمال	**دل پر سخن و زبان زگفتن شده لال**
زین نادره‌تر کجا بود هرگز حال	**من تشنه و پیش من روان آب زلال**

متن:
«۱» حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوّت معشوق آید نه معشوق قوّت عاشق، زیرا که عاشق در حوصلهٔ معشوق تواندگنجید اما معشوق در حوصلهٔ عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند آمد در زلف معشوق، اما همگی عاشق یک موی معشوق را بر نتابد و مأوی نتواند داد.
شرح:
وقتی حقیقت عشق بر عاشق پیدا شود «بر عکس آغاز عشق که عاشق خام است و از معشوق قوّت می‌خورد و تغذیه می‌کند» اکنون عاشق پخته شده وکلّ وجود عاشق غذای معشوق است نه اینکه معشوق غذای عاشق باشد. و این بدان دلیل است که: عاشق می‌تواند در چینه‌دان معشوق یعنی در وجود بی‌نهایت معشوق جای گیرد ولی معشوق چون بی‌نهایت است در محدوده وجود عاشق جای نگیرد و بی‌نهایت در نهایت نگنجد. عاشق نسبت به معشوق مثل موئی است درکثرات گیسوان معشوق یعنی در حکم جزء است نسبت به کلّ و معشوق همه

وجود ا و را در بر می‌گیرد و در خود محو می‌کند. ولی همگی وجود عاشق حتی نمی‌تواند یک موی معشوق را بر تابد و آنرا در خویشتن خویش جای دهد.
شارح «نسخه نور عثمانیه» می‌نویسد: چون ثابت شدکه سلطنت عشق از صورت معشوق بر ذات عاشق مسلط شده است، پیدا بود که کنج مذلت عاشق جای سلطنت را چقدر مأوی تواند شد. وسعت سلطنت را مأوای بندگان بس است، و لیکن بندگان را مواجهت سلطنت یکیست اگر عاشق قوّت معشوق آید، معشوق قوّت عاشق نتواند آمدکه گنجائی ندارد. سبب این بود «۱».

متن:

«۲» پروانه که عاشق آتش آمد قوّت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را می‌زبانی کند و دعوت کند، و او به پر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند. اما پرش چندان باید تا بدو رسد. چون بدو رسید، نیز او را روشی نبود، روش آتش را بود در او، و او را نیز قوّتی نبود، قوت آتش را بود. و این بزرگ سری است. یک نفس او معشوق خوگردد. کمال او اینست. و آن همه پرواز و طواف کردن اوبرای این نفس و معشوق خوگردد. کمال او اینست. و آن همه پرواز و طواف کردن او برای این نفس است. تاکسی بودکه این بود! و پیش از این بیان کرده‌ایم که حقیقت وصال اینست. یک ساعت صفت آتشی او را میزبانی کند و زود بدر خاکستری بیرونش کند. ساز همه چندان می‌بایدکه تا بدو رسد. وجود و صفات او خود همه ساز راه است. «افنیت عمرک فی عمارة الباطن فاین الفناء فی التوحید» این بود.

شرح: پروانه از آن جهت عاشق شده است که غذا و حظ پروانه از آتش است و چون از او دور است از نور و آن آتش بهره‌مند می‌شود و چون طلایهٔ سپاه نور یعنی جلوه شعاع فرا رسند پروانه را بخود دعوت می‌کنند تا از ا و به غذای نور پذیرائی کنند. پروانه با پر همّت خود عاشقانه پرواز می‌کند «معشوق عاشق را می‌طلبد و می‌گوید **«ادعونی استجب لکم»** و عاشق بسته به همّت خود به دعا و عبادت و سیر و سلوک می‌پردازد و صفات خود را وسیله می‌سازد» تا به آن نور برسد ولی پریدن و غذای نور خورد او تا آنجاست که بنور برسد دیگرکاری نمی‌تواند بکند و این آتش است که کار خود می‌کند. او دیگر قوّتی نداردکه بخورد و تنها آتش است که او را در خود فرو می‌برد و می‌خورد و محو می‌کند و این رازی بزرگ است. پروانهٔ عاشق وقتی دیدکه قوّت و غذای معشوق شده در آن لحظه عاشق بر خودش می‌شود و عاشق خود معشوق می‌شود وکمال او هم در همین مرحله است. تمام پرواز او بسوی نور وطواف نور برای چنین لحظه‌ای است که می‌بیند خودش و معشوق هر دو یکی شده و شعله عشق شده‌اند. «تا من همه معشوق شدم عاشق کیست». قبلاً گفتیم که حقیقت وصال هم همین است که یک ساعت در آتش شعله‌ور شده و خود آتش گردد ولی زود خاکستر می‌شود و بیرونش می‌ریزند «فناء بعد از فناء» و ساز «تمیز. توشه. خواسته. دستگاه. خلقت. سازگاری. طریق و شیوه. مهمانی، فرهنگ معین» او تا آنجاست که باو برسد. وجود و صفات عاشق همه توشه راه می‌باشد. و از اینرو گفته‌اند: «آیا عمرت را در آبادانی باطن گذاشتی پس در توحیدکی رسی». در متن فوق دو مسأله اساسی است یکی همین کلام حسین بن منصور حلاج است که بابراهیم خواصّ که در بیابان می‌گردید گفت چه می‌کنی؟ گفت: قدم خویش در توکّل راست می‌کنم. حلاج گفت: همه عمر در آبادانی باطن گذاشتی پس در توحیدکی رسی؟ که این مطلب را هجویری و قشیری و میبدی و ابو حامد غزالی آورده‌اند «۲».

و اما مسأله مهم دیگر این بحث موضوع شمع و پروانه است که بعنوان تمثیل عشق و مراحل یقین در آثار اکثر عرفا و شعرا آمده است. و ما برای نمونه آنچه عین القضاه شاگرد شیخ در این باره گفته است بعنوان توضیح مسأله می‌آوریم، وی در تمهیدات می‌نویسد:

«ای عزیز، پروانه قوت از عشق آتش خورد. بی‌آتش قرار ندارد. و در آتش وجود ندارد تا آنگاه که آتش او را چنان گرداندکه همه جهان آتش بیند، چون بآتش رسد، خود را بر میان زند. خود نداند فرقی کردن میان آتش و غیر آتش، چرا؟ زیرا که عشق، همه خود آتش است.

چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود، همه ناز شود. از خود چه خبر دارد و تا بود در خود بود، عشق می‌دید، و عشق قوتی داردکه چون عشق سرایت کند به معشوق، معشوق همگی عاشق را بخودکشد و بخورد. آتش عشق پروانه را قوت می‌دهد و او را می‌پروراند تا پروانه پنداردکه آتش، عاشق پروانه است. معشوق شمع همچنان با تربیت و قوت باشد بدین طمع خود را بر میان زند. آتش شمع که معشوق باشد باری بسوختن درآید تا همه شمع، آتش باشد، نه عشق و نه پروانه. و پروانه بی‌طاقت و قوت «۳».

و نیز در لوایح می‌نویسد:

«چون حقیقت عشق ظاهرگردد و آفتاب حسن معشوق از افق دلربائی طالع گردد عاشق در پرتو آن نور آید نه معشوق، زیرا که پروانه در طلب شمع پر زند تا خود را بسوزد، نه شمع در طلب پروانه شود و این معنی از استغنای معشوق است و افتقار عاشق. اما ای عزیز، عاشق از سر خود تواند خاست و خود را فدای راه عشق تواندکرد. اما معشوق را تعزّز و کبریا نگذاردکه ملاحظه حال در هم شده عاشق کند عجب او بلاء این و این فدای او، و این خواهد که برای او باشد. این در حوصله او نگنجد. اگر چه بقای پروانه در دوری آتش است اما ازکمال عشق طاقت دوری نداردکه در قر بماند برگ آن نداردکه در بعد بماند این تواندکه خود را بسوزد این نتواندکه بخود او را بر افروز. تواند که در آتش سوزد اما نتواندکه آتش شود. اما چون راه یابد خود را بی‌محابا در افکند و مرادش همه آن بودکه یک نفس او شودگر چه در نفس دیگرش براه دازد، اما از آن باک ندارد. الم این بعد در لذّت آن قرب مندرج گردد اگر تمثّل عاشق را سرمایه عمر در آن صرف شودکه یک نفس در عالم اوئی او بار یابد. بسیار باشد آنچه شنوده‌ای از توکّل و تفویض و تسلیم و غیر آن جمله زاد راه است و سازگار عشق. در این عالم الفناء فی التوحید می‌باید تا کاری برآید. چیزی راکه در فنا باید طلبید تو در بقا طلبی کی یابی؟ **«افنیت عمرک فی عمارة باطنک»** آنچه عاشق خود را در نظر معشوق بردار می‌کند یا نعره بخود بر می‌آرد آن تجلّدات و تجاسر و قوت خود نمودن در تحمّل بر بلاء او و آن جمله اسباب بعد است الحذر الحذر «۴».

متن:

«۳» از آنچه عاشق را تواند بود هیچ چیز نیست که ساز وصال تواند آمد. ساز وصال معشوق را تواند بود. و این سرّی بزرگ است که وصال مرتبه معشوق است و حق اوست. فراق است که مرتبه عاشق است و حق اوست. لاجرم وجود عاشق ساز فراق است و وجود معشوق ساز وصال. عشق خود بذات خود از این علایق و علل دور است، که عشق را از وصال و فراق هیچ صفت نیست. این صفات عاشق و معشوق است. پس وصال مرتبه تعزّز و کبریای معشوق است و فراق مرتبه تذلّل و افتقار عاشق است. لاجرم ساز وصال معشوق را تواند بود و ساز فراق عاشق را، و وجود عاشق یکی از سازهای فراق است. مصراع: «در عشق تو انبه است تنهائی من» آنراکه وجودش زحمت بود و ساز فراق بود، او را ساز وصال ازکجا آید؟

شرح:
آنچه عاشق دارد چیزی نمی‌باشدکه بتواند بعنوان توشه راه و یا خلعتی در راه وصال معشوق بحساب آید پس ساز و برگ وصال از سوی معشوق است. و اینهم راز بزرگی است که وصال در واقع در خور مرتبه معشوق است و سزاوار او می‌باشدکه بهر چه خواهد برسد و عاشق از جهت صفت خودی خویش در مرتبه فراق قرار دارد و سزاوار فراق است. پس بناچار وجود عاشق بسوی فراق در حرکت است و وجود معشوق در جهت وصال است. و عشق مطلق بذات خود از این وابستگی به فراق یا وصال و از اینگونه صفت‌ها دور می‌باشد زیرا ذات مطلق از صفت وصال و فراق و نظائر آن مبرّاست و این صفات متعلّق به عاشق و معشوق است که بعشق مقید شده‌اند پس لازمه مرتبه عزّت وکبریائی حضرت معشوق این است که هرکه را خواهد بخویش نزدیک کند، و ل ازمه مرتبه خواریو نیازمندی عاشق فراق و دوری است «از او همه لطف است و از ماهمه نیاز» پس معشوق وسائل و امکانات وصال را دارد می‌تواند عاشق را اگر بخواهد بوصال خویش برساند و عاشق جز وسائل فراق چیزی ندارد. خودی وجود عاشق یکی از عوامل دوری می‌باشد. شیخ سپس مصراعی از یک رباعی را در فصل سوم و بیت دوم آنرا در فصل ۲۳ آورده. اکنون مصراع اول بیت دوم رابعنوان شاهد مثال می‌اورد و می‌گوید: «در عشق تو انبه است تنهائی من» «شرح آن گذشت» پس آنرا که وجودش جز زحمت بود و عامل جدائی چگونه می‌تواند ادعای وصال کند؟!

متن:

«۴» زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی آمد. تا شاهد الفنا در صحبت بود، وصال وصال بود، چون او بازگردد حقیقت فراق سایه افکند امکان وصال برخیزد، که عاشق را ساز وصال نتواند بود، که آن وظیفه معشوق است.»

شرح: نیستی چون زمین پستی است که در آب جاری می‌شود پس اگر عاشق بلندی زمین وجود خویش را نیست کند در فیضان عنایت قرارگرفته و بوصال او می‌رسد «چون پروانه‌ای که در شعله شمع می‌سوزد و نیست می‌شود» که گفته‌اند: هرگز نخورد آب زمینی که بلند است.» لذا احساس وجود و خودیّت کند باید همیشه درد فراق را تحمل کند. پس تا وتی که در فنا باشد در عین مصاحبت و وصال باشد و چون معشوق از عنایت و لطف بازگردد. حقیقت فراق که وجود عاشق است باز تجدید می‌شود. زیرا عاشق نمی‌تواند خود را بوصال برساند و ساز و برگ واسباب و توشه آن راندارد و تنها معشوق را ممکن است، که اگر خواهد عاشق را بار دهد و بوصال رساند و یانرساند عزّالدّین کاشانی در این باره می‌گوید:

المقالة فی الوصول و الفصل

وصل را از یگانگی اصل است — با دوبین وصل نیست بل فصل است
وصل پاکست از قران و حلول — بلکه در عین وحدتست وصول
گر کسی وصل را جز این داند — جهل محض است تا یقین داند
چون زوال وجود حاصل شد — یکطرف رابدانکه واصل شد
غیر از این از تصورات وصال — همه پندار و باطل است و محال
تا دو بین پاک مرتفع نشود — عاشق از وصل منتفع نشود
آنزمان مرتفع شود تمییز — که یکی در یکی شود ناچیز
«دیگری را یکی فدا گردد — هستی او ورا غذا گردد»

گر چه عاشق فراخ حوصلتت　　　　این مقامش ز حد منزلتست
کنج این گنج از کجا باشد　　　　کش ز محبوب خود غذا باشد
قرب پروانه کی شود آتش　　　　زین محالات دامن اندر کش
مهر کی در تن هبا گنجد　　　　بحر در ناودان کجا گنجد
قوت او از خیال معشوق است　　　　او چه مرد وصال معشوق است؟
با همه احتمال او باری　　　　بر نتابد ز زلف او تاری
لیک معشوق گنج آن دارد　　　　که زیک لقمه‌اش فزون نارد
هستی او فدای خود سازد　　　　اسم و رسمش همه بر اندازد
بل تواند بجای یک سر موی　　　　در خم زلف جای دادن اوی

فی الرجاء الوصل و الفصل

وصل عاشق ز فصل هستی اوست　　　　فصلش از وصل هستی اوست
هستی او چو اصل فصل بود　　　　ساز راهش نه ساز وصل بود
گر چه پروانه راز پر سازست　　　　ساز وصلش نه ساز پرواز است
جای پرواز عکس احرافست　　　　وصل آتش مقام احراقست
تا بآتش شدن نداند بیش　　　　چون بآتش سپرد هستی خویش
بعد از آن سیر آتشست درو　　　　عشق بر عکس از آن سرست برو
ساز باشد پرش گه پرواز　　　　وصل آتش بسوزد او را ساز
تا بدانی که ساز وصل کراست　　　　ساز عاشق نه ساز وصل چراست

متن:

حکایت

«آورده‌اندکه روزی سلطان محمود نشسته بود در بارگاه. مردی بیامد و طبقی نمك بر دست نهاده. در میان حلقه بارگاه محمود آمد و بانگ می‌زد نمك که می‌خرد؟ محمود هرگز آن ندیده بود بفرمود تا او را بگرفتند. چون بخلوت نشست او را بیاورد و گفت: این گستاخی بود که توکردی و بارگاه محمود چه جای منادی کردن نمك فروش بود؟ گفت: ای جوانمرد، مرابا ایازکاری است. نمك بهانه است. گفت: ای گدا، توکه باشی که با محمود دست در یک کاسه کنی؟ مراکه هفتصد پیل بود و جهانی ملك و ولایت و ترا یکشبه نان نبود؟ گفت: قصه دراز مکن، که این همه که تو داری و بر دادی ساز وصال است نه ساز عشق. ساز عشق دلی است بریان و آن ما را بکمال است و بشرط کار است. لابل، یا محمود، دل ما خالی است از آنکه در او هفتصد پیل را جایگاه بود، و حساب و تدبیر چندین ولایت بکار نیست. ما را دلی خای، سوختهٔ عشق ایاز. یا محمود، سر این نمک دانی چیست؟ آنکه در دیگ عشق تو نمک تجرید و ذلّت در می‌بایدکه بس جبّاری. و آن آیات ملاء اعلی دان که «و نحن نسبّح بحمدك و نقدس لك» با ششصد پر طاوسی. گفت: «تجریدی که شرط این کار است شما را در می‌باید، و چون بود آنگه شما نه این باشید. و شما را برگ آن نبود که بترک خود بگوئید.» یا محمود، این همه که تو بر دادی ساز وصال است، و عشق را از وصال هیچ صفت نیست. چون نوبت وصال بود، ایاز را خود ساز وصال

بکمال هست. یا محمود، این هفتصد پیل و این همه ولایت سند و هند بی‌ایاز هیچ ارزد، یا بجای یك موی از زلف او قیام‌کند؟ گفت: نه گفت: بازو درگلخنی یا در خانهٔ تاریك بهشت عدن بود و در وصال بکمال بود؟ گفت: بود. گفت: پس این همه‌که تو بر دادی ساز وصال هم نیست. که ساز وصال هم معشوق را تواند بود نه عاشق را، و آن جمال بکمال و خدّ و خال و زلف بود، و آن آیات حسن است.

شرح:

روزی سلطان محمود که سمبل عاشقی با شکوه و جلال است در بارگاه کبریائی خویش نشسته بود، مردی با طبقی از نمک که در دست داشت که وصف الحال ناچیزی عبادات و اعمال او بوده «یعنی عشق خاکسارانه» در میان حلقه ملازمان محمود وارد شد، نمک خود عرضه داشت و فریاد می‌کرد که چه کسی این متاع ناچیز و این اشک شور را خریدار است؟ محمود که هرگز آن مرد را ندیده بود «یعنی مزه فقر در عشق را نچشیده بود» فرمان داد تا او را گرفتند و در زندان جفا و قهرش گرفتار نمودند. محمود چون به خلوتگاه انس با دل خود نشست او را نزد خود خواند و گفت: این چه گستاخی بود که کردی؟ بارگاه جلال و شکوه محمود چه جای جزع و فزع و فریاد و شئ بی‌ارزش آوردن است که آنچه آورده‌اند لایق درگاه باید بود و ادب باید داشت و پای از حد قانون بیرون نبایدگذاشت. نمک فروش گفت: ای جوانمرد، ای کریم، مرا با ایاز معشوق توکاری هست و پیش کشی نمک نیاز از اشک بهانه است برای دیدار او. محمود گفت: ای گدائی که جز اشک نداری، ترا چه ارزشی که خواهی با محمود صاحب جاه و اصل دست در یک کاسه کنی و شریک عشق او شوی! ترا چه کار رسد و به ایاز عشق ورزی؟ من هفتصد فیل دارم «فیل مظهر بزرگی و عظمت و جلال و جبروت و هفتصد آن نشانه کثرت و جهانی ملک و ولایت است» ولی تو بینوا نان یکشنبه نداری. آن مرد بیچاره نیازمند و عاشق گفت: از این داستان بسیار مگوی که آنچه را که داشتی و برشمردی همه ساز و برگ و سرمایه و هدیه وصال است، نه سرمایه عشق که سرمایه و هدیه عشق، دلی است بریان و شکسته که بکمال داریم و بکار برده‌ایم، مگر نه آنکه معشوق خود گفته است: **«انا عند القلوب المنکسره - انا احب صوت عبد لهفان...»** نه ای محمود، بلکه بنگر که دل ما خالی‌تر از آنست که هفتصد فیل و حساب و تدبیر آن همه ملک و دولت در آن، ما را بگنجد **خلق الانسان ضعیفا و انتم الفقراء الی اللّه** دلیل آنست که نیازمندیم. ما را دلی است خالی از هر چیز و سوخته ولی پر از عشق ایاز ای محمود ای عاشقی که به سرمایه علم و عبادت می‌نازی آیا می‌دانی راز این نمک را که بتو عرضه داشتم در چه می‌باشد؟ سرّ آن این است که: در دیگ عشق می‌بایست از تجرید و ذلّت نمک ریخت «تجرید- بمعنی خلی شدن قلب و سرّ سالک از ما سوی اللّه است» و بحکم **«فا خلع نعلیك»** آنچه موجب بعد تست از خود دورکن «۵». و ذلت خواری و پستی راکه لازم عبودیت است. از غیر عشق خالی شده خوار و بیچاره و نیازمند و نالان وگریان نمک اشک شور را در دیگ بخشایش ریخت تا بجوش آید. که تو بس جبار و ماهر و چیره دست و مسلط هستی و میدانی وقتی به فرشتگان گفته شدکه من می‌خواهم در زمین خلیفه قرار دهم «بزبان مقام تکوینی» گفتند آیا در زمین کسی را خلیفه قرار می‌دهی که در آن فسادکند و خون بریزد در حلیکه ماترا تسبیح می‌گوییم به ستایش تو و تنزیه می‌کنیم ترا «تنزیه جلال حق از ما سوی اللّه و حتی نفی صفات زائد بر ذات و اعراض از ذات حق» خدا گفت: من می‌دانم آنچه نمی‌داند «سوره بقره آیه ۲۸»، ملائکه با داشتن ششصد پر طاوسی که جلوه‌های مختلف تفاخر و تکبر و غرّه شدن به عظمت و عبادت و طاعت و غیره باشد. چون به جلوه‌های رنگارنگ تسبیح تفاخرکردند وگفتند: آدم نمی‌تواند چون ما ترا تسبیح و تقدیس کند و منزّه از همه چیز داند، خدای تعالی گفت: من می‌دانم که شما را اسباب و وسائل ترک خودی خود نداده‌اند «ملائکه و معلم آنان ابلیس فاقد نفی خویشتن و احساس و فقر و نیازمندی هستند و لذا عاشق

شدن را که لازمه‌اش فقر و مسکنت است نزیبند و هرکه هم صفات ملکیّت گیرد و بدان مغرور شود آن حجابها مانع وصول شده او را مبتلا به فراق می‌کند» ای محمود آنچه از استغنا و قاهریّت و هیبت که بر شمردی سرمایه و وسائل وصال است وگفتی عشق را سرمایه‌های وصال «استغنا و قاهریّت و هیبت» نیست، اما بدان وقتی که نوبت وصال باشد ایازکه پذیرندهٔ بیچاره و دردمند صفت عشق است وسائل وصال را بنحوکمال دارد ای محمود آیا این هفتصد فیل و این همه حکومت سند عالم سفلی و هند عالم علیا و مجرّدات، بدون وجود معشوقی چون ایاز هیچ ارزشی دارد؟ و حتی ارزش یک موی ایاز را هم دارد؟ تا بدانجا رسیدکه سلطان محمود تصدیق کرده گفت: نه مرد گفت: پس اگر او درگلخن عالم مادّه و طبیعت یا در بهشت عالم مجردات و جنت الصفات تجلیات اسماء و صفات الهی و دل صاحبدلان و جنّت الذات. مشاهده جمال احدیّت «۶» باشد باز هم وصال او در حدکمال است؟ محمود گفت: هست. مرد گفت: پس همه آنچه بر شمردی اسباب وصال هم نیست که اسباب وصال همه برای معشوق است نه برای عاشق، زیرا معشوق با روی و خال و زلف نشانه‌های حسن دارد و خود او را کافی است جلوات جمال ساز وصال اوست نه تجلّیات جلال پس اسباب و سرمایه عشق معشوق همان جمال است و از عاشق نیاز اوست.

متن:

«۵» از اینجا بدانستی که از وصال و از فراق عشق را هیچ صفت نیست، و از ساز وصال عاشق را هیچ چیز معلوم نیست و نتواند بود. ساز وصال وجود معشوق است و ساز فراق وجود عاشق «و عشق از هر دو بی‌نیاز» اگر سعادت وقت مساعدت کند این وجود فدای آن وجود آید. این است وصال بکمال»

و از اینجا دانستی که در عشق نه وصال است و نه فراق، و عاشق هم از وسائل و سرمایه‌های وصال هیچ چیز ندارد و هیچ چیز نمی‌تواند داشته باشد «جز عجز و درماندگی و نیاز» اسباب و وسائل وصال وجو معشوق می‌باشد و وجود عاشق جز فراق هوده‌ای ندارد. و عشق هم که از هر دو بی‌نیاز می‌باشد. اگر سعادت وقت «بمعنی اصطلاح عرفانی» حاصل شود و تجلیّات و واردات الهی فیضان کند وجود عاشق که شایسته فراق است فدای وجود معشوق که شایسته وصال است شده و وصال بکمال شایسته فراق است فدای وجود معشوق که شایسته وصال است شده و وصال بکمال حاصل می‌شود «فناء فی اللّه».

متن:

«عشقی بکمال و دلربائی بجمال — دل پر سخن و زبان زگفتن شده لال
زین نادره‌تر کجا بود هرگز حال — من تشنه و پیش من روان آب زلال»

توضیح: این رباعی در مکتوبات عین القضاه و ریاض العارفین ص ۵۹ و مجمع الفصحاء «ج ص ۱۴۵ و طرائق الحقایق» «ج ۲ ص ۵۷۴» بنام احمد غزالی آمده «۷». میبدی بیت دوم آنرا در تفسیرکشف الاسرار در تفسیر ۹ «المرآء» در نوبت ثالث آورده است «۸».

شرح: اما مفهوم این رباعی این است که: عشق درنهایت کمال جلوه‌گر است و معشوق در بینهایت جمال دل می‌رباید، دلم از سخن پر ولی زبانم از بیان لال است. در این باره گفته‌اند: **«من عرف اللّه کَلّ له لسانه»** یعنی: هرکه خدا را شناخت زبانش لال می‌شود. چون آنچنان غرق لذّت انس می‌شود که سخن هم از اغیار محسوب می‌گردد و غیر را در حریم عشق راهی نیست سلطان عشق اجازه سخن نمی‌دهد، بعلاوه بی‌نهایت عشق در ظرف محدود و ناقص الفاظ نمی‌گنجد چنانکه گفته‌اند:

معانی در درون ظرف ناید — که بحر قلزم اندر ظرف ناید

در بیت دوم می‌گوید: از این مطلب عجیب‌تر چیست وکجا اتفاق می‌افتدکه من تشنه باشم و در برابر من آب زلال باشد و نتوانم بنوشم...

میبدی ضمن آوردن این بیت از قول پیر طریقت می‌گوید: الهی جوی تو روان و مرا تشنگی تا کی، این چه تشنگی است و قدحها می‌بینیم پیاپی

زین نادره‌تر کجا بود هرگز حال — من تشنه و پیش من روان آب زلال

عزیز دوگیتی چند نهان شوی و چند پیدا- دلم حیران گشت و جان شیدا تا کی این است تار و تجلّی- آخرکی بود آن تجلّی جاودانی «۹».

موضوع حکایت محمود و نمک فروش را عزّالدّین کاشانی این چنین بنظم کشیده: «۱۰»

حکایت در توضیح این معنی

بود روزی بطالع مسعود — حاضر بارگاه خود محمود
دید کاورد مردی از ناگاه — طبقی پر نمک بدان درگاه
داد در صف بارگاه آواز — کاین طبق را که می‌خرد ز نیاز
به تعجب بماند از آن محمود — چو بدید آنچه بود نا معهود
پس بفرمود جای خالی کرد — مرد را با نمک به پیش آورد
گفت کین جای سجده فلک است — خود چه جای منادی نمک است
این دلیری نمود ز چه جاست — با من این حال را بیان کن راست
مرد گفتا گشوده گویم راز — هست مقصود ازین بهانه ایاز
بی‌تحاشی چو مرد داد جواب — رفت محمود از این سخن در تاب
گفت خود کیستی تو مرد گدا — که کنی دعوی شریکی ما
ملک و دولت مرا و افسرو گاه — هفت صد پیل بسته بر درگاه
کس بدین مال و ملک وکوکبه نی — مر ترا وجه قوت یکشنبه نی
مرد گفت این حدیث کوته کن — عاشقی خیز و ساز این ره کن
این همه ساز وصل و ناز آمد — عشق را درد و سوز و ساز آمد
دست اگر در رسد زمان وصال — ساز آن خود ایاز را بکمال
قدسیان را که ساز عشق نبود — ساز تقدیس اگر چه بود چه سود
آدمی را که هست ذّلت خاک — سازعصمت اگرچه نیست چه باک
سرّ حال نمک بگویم چیست — دیگ عشق تو از نمک خالیست
کاین همه مال وملک و عدّت‌ساز — همه هیچست بی‌حضور ایاز
گلشنی بی‌حضور او گلخن — گلخنی با حضور او گلشن
پس ترا ساز عشق نبودهم — این همه طمطراق و خیل و حشم
ساز معشوق ساز وصل آمد — وصل راز آن نیاز اصل آمد
هستی عاشق است ساز فراق — نیست از ساز وصلش استحقاق
گر سعادت بود مساعد او — بر کند جملگی قواعد او
هستی او فدای یار کند — جان او برو نثار کند

عاشقان را همه زیان سودست   وجد فقداست و بود نابود است
عدم قوت زاد ایشانست   نامرادی مراد ایشان است
علم ازین گفتگوی آگه نیست   هرکسی رابدین سخن ره نیست
آنکه علم را مقارنت شمرد   نه زخود بل زغیر قوت خورد
جان اوزین حدیث بیگانه است   چه کند بیخبر نه در خانه است

عین القضاه نیز در لوایح داستان سلطان محمود را با تغییراتی ذکرکرده است «۱۱». عطار در منطق الطّیر در این باره می‌گوید «۱۲»

گشت عاشق بر ایاز آن مفلسی   این سخن شد فاش در هر مجلسی
چون سواره گشتی اندر ره ایاس   می‌دویدی آن گدای حق شناس
چون بمیدان آمدی آن مشک موی   رند هرگز ننگریستی جز بگوی
آن سخن گفتند با محمود باز   کاین گدائی گشت عاشق بر ایاز
روز دیگر چون بمیدان شد غلام   می‌دوید آن رند در عشقی تمام
چشم در گوی ایاز آورده بود   گوییی چون گوی چوگان خورده بود
کرد پنهان سوی او سلطان نگاه   دید جانش چون جو و رویش چوکاه
پشت چون چوگان و سرگردان چوگوی   می‌دوید از هر سویِ میدان چوگوی
خواندش محمود و گفتش ای گدا   خواستی هم کاش بودی پاشا
رند گفتش گر گدا می‌گوئیم   عشق بازی را ز تو کمتر نیم
عشق از افلاس است در هم سایگی   هست این سرمایه سرمایگی
عشق از افلاس می‌گیرد نمک   عشق مفلس را سزد بی‌هیچ شکّ
تو جهانداری دلی افروخته   عَشق را باید چو من دل سوخته
ساز وصل است اینج تو داری و بس   صبرکن در درد هجران یک نفس
وصل را چندین چه سازی کار و بار   هجر را گر مرد عشقی پای‌دار
شاه گفتش ای ز هستی بی‌خبر   جمله، چون هرگوی میداری نظر؟
گفت زیرا گو چو من سرگشته است   من چو او و او چو من آغشته است
قدر او من دانم و من آن او   هر دو یک گوئیم در چوگان او
هر دو سر گشتگی افتاده‌ایم   بی‌سرو بی‌تن بجان استاده‌ایم
او خبر دارد ز من منهم ز او   باز می‌گوئیم مشتی غم ازو
دولتی‌نر آمد از من گوی راه   کاسب او را فعل بوسد گاه گاه
گر چه همچون گوی بی‌پا و سرم   لی مناز گوی محنت کش ترم
گوی بر تن زخم چون چوگان خورد   وین گدای دل شه بر جان خورد
گوی گر چه زخم دارد بی‌قیاس   از پی او می‌دود آخر ایاس
من اگر چه زخم دارم بیش از او   در پیم بی او و من در پیش ازو
گوی گه گه در حضور افتاده است   وین گدا پیوسته دور افتاده است
آخر او را چون حضوری می‌رسد   از پس وصلش سروری می‌رسد

من نمی‌یارم ز وصلش بوی برد گوی وصلی یافت و از من گوی برد
شهریارش گفت ای درویش من دعوی افلاس کردی پیش من
گر نمی‌گوئی دروغ ای بینوا مفلسی خویش را داری گوا؟
گفت تا جان من بود مفلس نیم مدعی‌ام، اهل این مجلس نیم
لیک اگر در عشق گردم جانفشان جان فشاندن هست مفلس را نشان
در تو ای محمود کو معنی عشق جان فشان، ورنه مکن دعوی عشق
این بگفت و بود جانیش از جهان داد جان بر روی جانان ناگهان
چون بداد آن رند جان بر خاک راه شد جهان محمود را زان غم سیاه
گر بنزدیک تو جان بازیست خرد تو در آتا خود بینی دست برد
گر ترا گویند یک ساعت در آی تا تو زین ره بشنوی بانگ درای
چون چنان بی‌پا و سر گردی مدام کانچ داری جمله در بازی تمام
چون در افتی تا خبر باشد ترا عقل و جان زیر و زبر باشد ترا

تعلیقات فصل ۳۹

۱ـ شرح نور عثمانیه.
۲ـ کیمیای سعادت ص ۸۰ و نیز مراجعه شود به تفسیرکشف الاسرار ج ۵ ص ۲۴۷ و احیاء علوم دین ج ۴ ص ۳۱۳ و رساله قشریه باب توکل وکشف المحجوب ص ۳۶۷.
۳ـ تمهیدات ص ۹۹ و ۱۰۰.
۴ـ لوایح ص ۸۲ و ۸۳.
۵ـ شرح منازل السائرین ص ۲۲۳.
۶ـ رساله‌های شاه نعمت اللّه ولی ــ اصطلاحات ص ۲۲.
۷ـ بعلاوه مراجعه کنید به تعلیقات سوانح ص ۸۲ از مجموعه آثار.
۸ـ کشف الاسرار ج ۵ ص ۱۶۵.
۹ـ ایضاً کشف الاسرار ج ۵ ص ۶۵.
۱۰ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۳۸ ــ ۳۹ نسخه مجاهد.
۱۱ـ لوایح ص ۸۵ و ۸۶.
۱۲ـ منطق الطیر ص ۱۸۹ ــ ۱۹۱.

فصل ۴۰

«۱» از آنجا حقیقت کار است معشوق را از عشق نه سود است نه زیان ولیکن از آنجا که سنّت کرم عشق است او عاشق را بر معشوق بندد. عاشق بهمه حال نظرگاه معشوق آید از راه پیوند عشق».
«۲» اینجا بود که فراق به اختیار معشوق وصال‌تر بود از وصال به اختیار عاشق. زیرا که در اختیار معشوق فراق را، عاشق نظرگاه آید دل معشوق را و اختیار و مراد او را. و در راه اختیار عاشق وصال را، هیچ نظر از معشوق در میان نیست و او را باز و هیچ حساب نیست. و این مرتبه بزرگ است در معرفت. اما کس این بکمال فهم نتواندکرد پس نظر معشوق به عاشق ترازوست در تمییز درجات و صفات عشق، درکمال زیادت و نقصان.

متن:
«۱» از آنجا حقیقت کار است معشوق را از عشق نه سود است نه زیان ولیکن از آنجا که سنّت کرم عشق است او عاشق را بر معشوق بندد. عاشق بهمه حال نظرگاه معشوق آید از راه پیوند عشق».
شرح:
از جهت حقیقت، معشوق از عشق عاشق نه سودی می‌برد و نه زیانی، و لیکن از جهت اینکه عشق کریم و بزگوار است و رسم کرامت و بزرگواری سنّت اوست، عشق راکه موجب و موجد رابطه آنانست وسیله پیوند قرار می‌دهد تا با این ریسمان عشق «حبل» و دستگیره‌های محکم ولاء «عروه الوثقی» پیوند را هر چ بیشتر استوار کند. و در واقع ایمان و عشق و نیاز و عبادت، ریسمان پیوندی است که خود حضرت معشوق جهت صعود عاشق فرستاده است.
متن:
«۲» اینجا بود که فراق به اختیار معشوق وصال‌تر بود از وصال به اختیار عاشق. زیرا که در اختیار معشوق فراق را، عاشق نظرگاه آید دل معشوق را و اختیار و مراد او را. و در راه اختیار عاشق وصال را، هیچ نظر از معشوق در میان نیست و او را باز و هیچ حساب نیست. و این مرتبه بزرگ است در معرفت. اما کس این بکمال فهم نتواندکرد پس نظر معشوق به عاشق ترازوست در تمییز درجات و صفات عشق، درکمال زیادت و نقصان.»
شرح:
و در اینجاست که اگر معشوق فراق را برگزیند، وصال در آن بیشتر است تا اینکه عاشق وصال را برگزیند. زیرا وقتی معشوق فراق را در اختیار خود گیرد عاشق را در نظر آورده و او را از نظرگاه دل خویش قرار می‌دهد و چون دل او را مورد هجوم فراق قرار دهد و اختیار وصال را از او سلب کند و طبق میل و خواسته خود با عشق رفتارکند وصال حاصل خواهد شد. بقول حافظ:

فلک چو دید سرم را اسیر چنبر عشق	ببست گردن صبرم به ریسمان فراق
بپای شوق گر این ره بسر شدی حافظ	بدست هجر ندادی کسی عنان فراق

یا می‌فرماید:

تنم زهجرتو چشم ازجهان فرو می‌دوخت	نوید دولت وصل تو داد جانم باز

همچنین می‌فرماید:

میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق	ترک کام خودگرفتم تا برآیدکام دوست

و ا ین، از آنرو است که عاشق وقتی مختار است همه اندیشه وکوشش او وصال معشوق است و هیچ به خود معشوق است و هیچ به خود معشوق نظر ندارد. لذا در راه عشق دست بازو و قدرت و اراده و اختیار جائی ندارد و درک این مسأله مرتبه بزرگی در معرفت محسوب می‌شود و هرکسی نمی‌تواند آنرا فهم کند. پس نظر معشوق به عاشق معیار و میزان محسوب می‌گرددکه عاشق را در چه درجه‌ای قرار دهد و عشق را بچه صفتی و خصوصیتی به عاشق عرضه کند و آنرا در حدّکمال زیادت دهد یا درکمترین حد، بدو عرضه دارد. در حالیکه عاشق اصلاً متوجه این مسائل نیست که چگونه حریم عشق را در حده خویش نکه دارد و چه اندازه از این قدح نوشد... عین القضاة می‌گوید: «اگرکار باختیار عاشق بود اتحاد بود و جمع زیرا که او را احتراق در پرتو جمال خوشتر از بقاء بود در تفرقه و دوئی، و اگر باختیار معشوق بود فراق و هجر، زیرا که او ازکمال جلال پروای یگانگی نبود «لوایح ص ۶۵». شاید این آیه قرآن کریم گویای این مسأله باشدکه می‌فرماید: **«وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»** بقره آیه ۲۱۶ و و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد «بدتر» است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. و اوست که هرکس رااباندازه وسعش می‌بخشد و می‌خواهد. **«لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا»** یعنی خدا بر هیچ نفسی جز باندازه‌گشایش آن تکلیف نمی‌نهد. و «میزان» را در این جهان وآن جهان برپا داشت که در آیات ۲۵ حدید و ۶ و ۸ القارعه و ۷ و ۸ و ۹ الرّحمن از جمله آنهاست، زیرا «طعمه هر مرغکی انجیر نیست» وهم وقتی که حضرت رسول ﷺ پس از وحی نخستین سر در گلیم می‌کندکه مشغول مشاهده جمال گردد.» با انزال آیهٔ: **«یا ایهّا المزمّل»** به بقا که لازمهٔ انذار است می‌خواند.

فصل ۴۱

«۱»هر چه عزّ و جبّاری و استغناء وکبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هر چه مذلّت و ضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد. لاجرم قوت عشق صفات عاشق است، که عشق خداوند روزگار عاشق چه در پیش آورد. واین بوقت بگردد.
«۲» اما این صفات معشوق در ظهور نیابد الاّ به ظهور اضدادش بر عاشق- تا افتقار این نبود استغناء او ننماید، و همچنین جمله صفات از این روی او را در خور است.

متن:
«۱»هر چه عزّ و جبّاری و استغناء وکبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هر چه مذلّت و ضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد. لاجرم قوت عشق صفات عاشق است، که عشق خداوند روزگار عاشق چه در پیش آورد. واین بوقت بگردد»:
شرح:
هر چه معشوق را عزّت و قدرت و بی‌نیازی وکبریائی می‌باشد، پستی و ضعف و خواری و نیازمندی از خصوصیات و صفات عاشق است. با استناد به قرآن مجید بهمین عبارت و در مورد معشوق علی الاطلاق می‌توان گفت که معشوق به صفات جلال چون عزّت «**فان العزة للّه جمیعا- نسا آیه ۳۹**» و جبّاری «**الملک القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر- حشر آیه ۲۳**» و استغناء «**و اللّه هو الغنی الحمید، لقمان آیه ۲۶ فاطر آیه ۱۵**» و بزرگی وکبریائی «**العزیز الجبار المتکبر نساء آیه ۱۳۹**» متّصف است و این جلوه‌های جلال را عشق دار است. و عاشق از پستی و ضعف و خواری و نیازمندی و بیچارگی بهره دارد «**انتم الفقراء- فاطر آیه ۱۵ – محمد آیه ۳۸**» بناچار عاشق باید نیازمندانه در حالت انفعالی و قابلیت، غذای عشق را در جان خود بگیرد و با آن خود را سیر سازد و بدان مشغول شود. زیرا صاحب اختیار عاشق، عشق اوست که او بهر سو می‌کشاند.

رشته‌ای بر گردنم افکنده دوست — می‌کشد هرجا که خاطر خواه اوست

اینکه عشق با عاشق بیچاره چه کند، او را به وصال رساند یا به فراق مبتلا کند منوط به وقت صدور مشیّت و نزول عنایت سلطان عشق است. در لوایح «ص ۹۰» هم باین مطلب اشاره شده که: «هر چن عزّ وکبریاست و مجد و بهاست و جباری و قهاریست و عظمت و بزرگواری در قسمت وصف معشوق بود و اضداد آن صفت عاشق. و این بدان جهت است که سلطان عشق اثر خود را در عاشق ظاهرکند نه در معشوق. زیرا که ساز عشق حسن معشوق است.»
متن:
«۲» اما این صفات معشوق در ظهور نیابد الاّ به ظهور اضدادش بر عاشق- تا افتقار این نبود استغناء او ننماید، و همچنین جمله صفات از این روی او را در خور است.

شرح:
ولی صفات معشوق که عزّ و جلال و جبروت است وقتی ظاهر می‌شود که ضدّش که نیازمندی و افتقار است از سوی عاشق ظهور کند که تا نیاز این آغاز نشود بی نیازی او رخ ننماید... بهمین ترتیب برای بروز و جلوه هر صفت از معشوق ظهور صفت مضاد آن از طرف عاشق لازم است. «مثلاً وقتی که موسی علیه السلام فرمود: **«رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِير»** یعنی خدایا آنچه از خیر بمن فرو فرستادی من نیازمندم «قصص آیه ۲۴» خدای تعالی هم با هدایتش به شعیب علیه السلام بدو همه چیز را داد و استغناء کرم خویش را بدو عملاً عرضه کرد و در آیه ۳۲ نور آمده: **«إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»** یعنی: اگر نیازمند باشید خدا شما را از فضل خودش بی‌نیاز می‌کند و خدا وسعت دهنده نعمت و داناست. و در همه جای قرآن می‌بینیم که خدای تعالی صفات ضدّ مخلوق رابعنوان صفات جلال می‌شمرد و مثلاً وقتی فرشتگان ادّعای دانستن می‌کنند می‌گوید: **«إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»** «بقره آیه ۳۰» من می‌دانم آنچه را شما نمی‌دانید. و بر این قیاس بسیار است، درباره عزّ وجلال معشوق و افتقار عاشق. سعدی هم در مجلس سوم می‌فرماید: «جوانمردا معشوق همه عزّت وکبریاء و عظمت بود، عاشق همه انقیاد و تواضع و مذلّت...»
عراقی در لمعات لمعه بیستم می‌فرماید:
«عشق سلطنت و استغناء به معشوق داد و مذلّت افتقار به عاشق، عاشق مذلت از عشق کشید نه از عزّت معشوق، چه بسیار بود که معشوق بنده بود «مثل ایاز» و علیٰ کل حال. غنی صفت معشوق آمد و فقیر صفت عاشق. پس عاشق فقیری بود که **«یحتاج الی کل شیٔ» و «لا یحتاج اللّه کل شیٔ»** او به همه اشیاء محتاج بود و هیچ چیز بدو محتاج نه اما آنکه او به همه چیز محتاج بود، آنست که نظر محبّ بر حقیقت اشیاء آید.
... دانی چه می‌گوید؟ اگر توانگری و درویشی قصد عالم عشق کنند مثلاً در دست توانگر چراغی افروخته باشد و در دست درویش هیزم پاره‌ای نیم سوخته، نسیمی که از آن عالم بوزد چراغ توانگر را بنشاند و هیزم درویش را بر افروزد. به حکم سر چوگان: **«انا عند المنکسره قلوبهم و عند المندرسه قبورهم»** مصراع:
«بردند شکستگان از این میدان گوی.» عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار میگوید:

ذات معشوق و عاشق ار چه یکی است / در صفتشان به جز تقابل نیست
وصف معشوق عزّ و جبّاری است / وصف عاشق مذّلت و خواری است
وصف او ساز با کرشمه و ناز / وصف این سوز و اشتیاق و نیاز
لیک با این همه خلاف و عناد / هر یکی راست دیگری چو عماد
وصف هر یک به دیگری است منوط / به ظهورش ظهور او مشروط
ناز همواره با نیاز بود / سوز پیوسته جفت ساز بود
تا نباشد یکی فقیر و اسیر / دیگری چون بود غنی و امیر
کی نماید یکی عزیز و بلند / گر نباشد یکی ذلیل و نژند

فصل ۴۲

لاجرم چون چنین باشد، عاشق و معشوق ضدّین باشند، لاجرم فراهم نیایند الاّ بشرط فدا و فنا و برای این گفته‌اند:

بیت

چون زرد رویم آن سبز نگار گفتا که دگر به وصلم امید مدار
زیرا که تو ضدّ ما شدی در دیدار تو رنگ خزان داری و ما رنگ بهار

متن:
لاجرم چون چنین باشد، عاشق و معشوق ضدّین باشند، لاجرم فراهم نیایند الاّ بشرط فدا و فنا و برای این گفته‌اند:

شرح:
پس عاشق و معشوق ضدّ هم می‌باشد پس مانعة الجمعند و تنها موقعی می‌توانند یکی شوندکه عاشق خود رافدا کند «قربانی سمبل فدای خود است» و در عشق معشوق خود را فنا سازد و در او محو شود. «از راه آنکه عاشقی به کشش اوصاف معشوق است و معشوقی گریزش ز عاشقی. شرط اتّصال ایشان بیکدیگر فدا و فنای عاشق و ترک گریزش معشوق است تا اتحاد حاصل شود» «نسخه نور عثمانیه»
و برای این گفته‌اند:
متن:

«چون زرد رویم آن سبز نگار گفتا که دگر به وصلم امید مدار
زیرا که تو ضدّ ما شدی در دیدار تو رنگ خزان داری و ما رنگ بهار»

این رباعی را شیخ در رسالة الطّیورهم آورده و عین القضاه هم در لوایح «ص ۷۵» ذکرکرده و در بعضی تذکره‌ها از جمله در ریاض الشعراء و تذکره حسینی «ص ۳۳» بنام شیخ امده است.

شرح:
وقتی ان نگار سبز رو و شاداب که در اوج غنا و عزّت و تمکّن بود روی مرا که بواسطه عبادت و طاعت و ریاضت و بیقراری فرقت، زار و نزارگشته بود، دید. گفت: دیگر بوصل من امید نداشته باش. زیرا تو ضدّ ماهستی. تو رنگ خزان داری و ما رنگ بهار داریم، میان ما و تو نسبتی نسیت. از این جهت بعضی عرفا گفته‌اند یار سرخ رو پسندد و منصور حلاج وقتی دستش رابریدند... خون آنرا بصورت مالید وگفت: تا در پیش معشوق سرخ رو باشم. و بسیاری از انبیاء و اولیاء در خون غسل کردند ویا با خون وضو ساختندکه با فدا و فنا و تقدیم خون سرخ بدرگاه جلالت اوشایستگی ورود بدرگاه عزّ او را پیدا کنند.
بهمین لحاظ در لوایح «ص ۹۱» آمده: «صفات معشوق بظهور نیاید الاّ بظهور اضداد آن در عاشق و معشوق یکدیگر را ضدّانند و هرگز فراهم نیایند مگر آنکه اوصاف عاشق به پرتو انوار معشوق بسوزد و فانی شود در این مقام ممکن بودکه ببقای اوصاف معشوق باقی گردد»

فصل ۴۳

«۱» معشوق خود بهمه حال معشوق است، پس استغنا صفت اوست. و عاشق بهمه حال عاشق است، پس افتقار صفت اوست. عاشق را همیشه معشوق در باید، پس افتقار همیشه صفت او بود، و معشوق را هیچ چیز در نبایدکه همیشه خود را دارد، لاجرم استغنا صفت او بود.

بیت

اشکم ز غم تو هر شبی خون باشد　　　وز هجر تو بر دلم شبیخون باشد
تو با توئی ای نگار زان با طربی　　　تو بی‌تو چه دانی‌که شبی چون باشد

بیت

همواره تو دل ربوده‌ای معذوری　　　غم هیچ نیازموده‌ای معذوری
من بی تو هزار شب به خون در بودم　　　تو بی‌تو شبی نبوده‌ای معذوری

«۲» و اگر ترا این غلط افتدکه بودکه عاشق مالك بود و معشوق بنده تا در وصال او درکنار عاشق بود، آن غلطی بزرگ است، که حقیقت عشق طوق سلطنت برگردن معشوق نهد و حلقه بندگی بردارد.
«۳» هرگز معشوق ملك نتواند بود، وبرای این است که آنهاکه دم از فقر زنند جان و دل بازند و دین و دنیا و روزگار در میان نهند و همه‌کاری بکنند و از همه چیز برخیزند و از سر نیز نترسند و قدم برکونین سپرند، اما چون‌کار به نقطه عشق رسد هرگز معشوق در میان ننهند و نتوانند نهاد، زیراکه ملک بودکه در میان توان نهاد نه مالك. معشوق مالك بود.
«۴» دست آزادگی بر دامن عشق و عاشقی نرسد، چنانکه همه بندها آنجاگشاده شود- اعنی در آزادگی فقر – همه‌گشادها اینجا بند شود اعنی در بندگی عشق.
«۵» چون این حقایق معلوم شد، جلالت عشق مگر پیدا شودکه عاشق را برو بود خود زیان‌کند تا از علل برخیزد و از سود و زیان برهد.

متن:

«۱» معشوق خود بهمه حال معشوق است، پس استغنا صفت اوست. و عاشق بهمه حال عاشق است، پس افتقار صفت اوست. عاشق را همیشه معشوق در باید، پس افتقار همیشه صفت او بود، و معشوق را هیچ چیز در نبایدکه همیشه خود را دارد، لاجرم استغنا صفت او بود.

شرح:

معشوق در همه حال معشوق است لذا همیشه صفت استغناء را داراست. و عاشق همیشه عاشق است پس نیازمندی و فقر و بیچارگی صفت خاص او می‌باشدکه اگر عاشق چنین نباشد و استکبار ورزد ابلیس می‌شود و اگر استغناء ورزد طغیان می‌کند و از اینرو خدای تعالی فرمود: **«إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى»** «سوره العلق آیه ۷» یعنی: انسان وقتی خود را بی‌نیاز بیند طغیان و سرپیچی می‌کند. لذا عاشق همیشه محتاج معشوق

است و باید همیشه در حال فقر و درویشی و بیچارگی در برابر معشوق معترف شود و بگوید: **«انا عبد ذلیل خائف مسکین مستکین لا املك لنفسی نفعاً و لا ضراً و لا حیاةً و لا نشورا»** و این سرّ نالههای مناجات و دعا و نیایش پیامبران و ائمه هدی واولیاء خدا است... و اینها هیچکدام در برابر استغنای او چیزی نیست زیرا او محتاج نیست وغنی بودن صفت ذاتی اوست ولی «حبّ» صفت وصفی اوست. عین القضاه در این معنی می‌گوید: «عاشق همیشه در افتقار بود، معشوق همیشه با افتخار بود زیرا که افتقار صفت عاشق است، صفت لازمه وجود، و افتخار صفت معشوق، صفت جوهری و ذاتی، و افتقار ضدّ افتخار است و اجتماع محال عقل... چون او خود را دارد او بخود غنی است و او به غیر مستغنی «۱».

متن:

بیت

اشکم ز غم تو هر شبی خون باشد　　وز هجر تو بر دلم شبیخون باشد
تو با توئی ای نگار زان با طربی　　تو بی‌تو چه دانی‌که شبی چون باشد

توضیح: این رباعی در عرفات العاشقین «برگ ۳۱» بنام احمد غزالی آمده «۲».

شرح: شیخ می‌فرماید: بجای اشک هر شب خون می‌گریم زیرا هر شب هجران تو بر دلم شبیخون می‌زند و خونم را می‌ریزد. تو ای نگار من و ای محبوب و معبودم چون در ذات سبحات جلال خود در عزّ تمکین آرمیده‌ای و نیازی به هیچ چیز نداری از این جهت خوشحالی و در طرب و شادی هستی «و هستی راهم به طرب و رقص وا داشته‌ای» لذا تو چه می‌دانی که بی‌تو هر شب بر من چه می‌گذرد «البته او می‌داند ولی چون نیاز ندارد لذا احساس نیازکه ضدّ احساس صفت استغناست برای او نیست». از طرفی این عبارت مبالغه در احساس درماندگی معشوق و شدت جفای معشوق است وگرنه با صفت دانائی بر همه چیز آگاه است و جفای وارده بر عاشق هم از سوی اوست.

متن:

بیت

«همواره تو دل ربوده‌ای معذوری　　غم هیچ نیازموده‌ای معذوری
من بی تو هزار شب به خون در بودم　　تو بی‌تو شبی نبوده‌ای معذوری»

توضیح: در این رباعی شیخ نهایت شوریدگی خویش را بدین نحو بیان داشته که:

تو بغایت حسن مطلق وجلوات آن در دل عشاق از ازل تا ابد دل شیفتگان حسن و جمال رابخود جذب کرده‌ای، برای تو غم حاصل از فراق معنی ندارد لذا نمی‌دانی عاشق چه درد جانکاهی رابابد در دوری معشوق تحمل کند. من بدون تو هزار شب در خون خود که از اشکهای چشمم جاری شده بود دست و پا زدم ولی تو قائم بذات و حیّ قیومی و حتی نیاز به اسماء و صفات هم نداری و آن از باب ارائه حقیقت تست در جنبه لطف پس از درک این خون پالائی من معذور هستی. در اینجا نیز اطلاق معذوریت حق به درک حال معشوق مبالغه‌ای است که به آن اشاره شد.

متن:

«۲» و اگر ترا این غلط افتدکه بودکه عاشق مالك بود و معشوق بنده تا در وصال او درکنار عاشق بود، آن غلطی بزرگ است، که حقیقت عشق طوق سلطنت برگردن معشوق نهد و حلقه بندگی بردارد».

شرح:
ای آدمی که از حقیقت عاشقی و معشوقی بی‌خبری. اگر به غلط می‌پنداری که عاشق مالک معشوق است و معشوق بنده اوست و لذا هر وقت که عاشق بخواهد می‌تواند بوصال معشوق برسد، این غلطی بزرگ است و حقیقت این است که عشق مطلق برگردن معشوق طوق سلطنت می‌نهد و او را مالک جان و مال و مسلّط بر هستی عاشق قرار می‌دهد و حلقه بندگی درگوش عاشق می‌کشد. و تنها موقعی او را بحضرت خود را می‌دهدکه نفی خود کرده «عبد» گردیده وبا عجز **«أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ»** «سوره النمل آیه ۶۲» سر دهد.

متن:

«۳» هرگز معشوق ملك نتواند بود، وبرای این است که آنهاکه دم از فقر زنند جان و دل بازند و دین و دنیا و روزگار در میان نهند و همه کاری بکنند و از همه چیز برخیزند و از سر نیز نترسند و قدم برکونین سپرند، اما چون کار به نقطه عشق رسد هرگز معشوق در میان ننهند و نتوانند نهاد، زیراکه ملك بودکه در میان توان نهاد نه مالك. معشوق مالك بود.

شرح:
و هیچوقت معشوق نمی‌تواند ملک کسی باشد و این غلط است که بعضی گفته‌اند: چندین سال آنچه او فرود ما کردیم، آنچه ما بگوئیم اوکند. و از برای همین است که آنهائی که دم از «فقر» می‌زنند جان و دل را در راه عشق می‌بازند و دین و دنیا و عمر خویش را در سر این کار می‌نهند، وبرای وصول هرکاری می‌کنند، و از سر همه چیز برمی‌خیزند و بند همه تعلّقات و وابستگی‌ها را می‌گسلند. و از دادن سر هم خودداری نمی‌کنند «همچنانکه سرور عشاق جهان در راه عشق سر خود و ۷۲ تن و اسارت خاندان خویش را ارمغان می‌دهد» و از دو جهان در می‌گذرند زیرا وقتی کار به نقطه عشق، یعنی وصال می‌رسد، دیگر نام و نشانی نیست تا عاشقی باشد و معشوقی صفاتی چون عاشق و معشوق و غیره در عین ذات راهی ندارد و آنچه راکه می‌توان در میان نهاد، ملک است نه مالک و عاشق راملکی نیست ومعشوق مالک عشق است نه ملک عشق. لذا چون سلسله ذات و صفات در هم افتد حقیقت فردانیّت در عین وحدانیّت قرارگیرد و فردانیّت را در احدیّت ذاتی معین و صفاتی ممیز حاجب نیست «نسخه نور عثمانیه».

متن:

«۴» دست آزادگی بر دامن عشق و عاشقی نرسد، چنانکه همه بندها آنجاگشاده شود- اعنی در آزادگی فقر – همه گشادها اینجا بند شود اعنی در بندگی عشق».

شرح:
و با آزادی و آزادگی نمی‌توان بعشق رسید و دم از عاشقی زد،اگر چه در آن مقام همه بندها گسسته شده و شخص آزاد می‌شود ولی نمی‌توان آنرا بهائی داد. آزادگی در فقر است که بندهای نیاز بغیر را از دست و پای عاشق می‌گشاید ولی بند بندگی، یعنی بندگی عشق دست و پای عاشق را می‌بندد پس باید در رضای عاشق شدن «از اینکه توفیق عشق باو دست داده» بندگی نماید ولی چون آزاد اصلی عشق است که سلطنت باصالت بوی داده است چگونه مملوک شود «نسخه عثمانیه با تصرف».

پس دست آزادی به عشق نرسد، و در فقر آزادی میسر است. **«ما زاغ البصر و ما طغی»** «۸» عبارت از آزادیست در فقر. اما در عشق آزادی ممتنع **«اسری بعبده»** «۹» **«فاوحیٰ اِلی عبده»** «۱۰» اشارت بدان بندگی است «۱۱».

متن:

«۵» چون این حقایق معلوم شد، جلالت عشق مگر پیدا شودکه عاشق را برو بود خود زیان‌کند تا از علل برخیزد و از سود و زیان برهد».

شرح:

اکنون با توجه باین حقایق ذکر شده‌کاری نتوان‌کرد، مگر خود جلال و عظمت عشق با عنایت خویش عاشق را دریابد و در خود محوکند، و تا موقعی‌که عاشق معشوق را از جهت سود خود خواهد این‌کار انجام نشود، باید که از وجود برخیزدکه همان او را زیان بود تا نجات یابد و از سود و زیان برهد. بقول ناگوری «۱۲»: «عاشقی همه بندگیست. هر چه معشوق تحت امر او درآید و در تصرف او باشد. حالت عاشقی در عشق مکر پیدا شود هرگز از عجز و انکسار باز نماند، عجز بر عجز، و افتقار پس افتقار، انکسار در انکسار باشد، فنا در فنا باشدکه عاشق را وجود زیان‌کند، او همه معشوق محبّ شود و از سود و زیان برهد.»

تعلیقات فصل ۴۳

۱ـ لوایح ص ۹۲.

۲ـ تعلیقات آقای مجاهد بر سوانح- مجموعه آثار- ص ۸۳ سوانح.

۳ـ ایضاً همان مأخذ.

۴ـ نفحات ص ۳۷۴.

۵ـ ریاض السیاح ص ۲۵۰.

۶ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۵۶.

۷ـ لوایح ص ۹۲.

۸ـ سوره نجم آیه ۱۷.

۹ـ سوره اسراء آیه ۱.

۱۰ـ سوره نجم آیه ۱۰.

۱۱ـ لوایح ص ۹۳.

۱۲ـ شرح ناگوری ص ۲۳.

فصل ۴۴

اگر ممکن بودی که عاشق از معشوق قوت توانستی خورد، مگر در حوصله دل بودی، و لیکن چون عاشقی بی‌دلی بود، این معنی چون شود؟ پس بی‌دل قوت در کجا خورد؟ دلش بر باید و قوت می‌فرستد تا ناخورده واپس می‌برد، قوت از معشوق می‌گویم. و این دور دور است. آن قوت پندار از حدیث به سمع و از جمال به بصر آن نمی‌خواهم، که آن نه وصال است. آن در این ورق نیست، که نگرندگان به آفتاب بسیاراند و به نور او جهان روشن است، اماکس را از او بتحقیق هیچ قوت نیست، تا در غلط نیفتی.

شرح:

اگر امکان آن باشدکه عاشق از معشوق غذای عشق خورد و از آن بهره‌مند شود باید دل اوگنجایش خوراک آنرا داشته باشد. زیرا: **«لان القلب بیت اللّه و قلب المؤمن عرش اللّه «۱» الرّحمن علی العرش استوی «۲»** یعنی: قلب خانه خدا و قلب مومن عرش خداست و خدای رحمن بر عرش که همان دل مومن است چیره پایدار پا برجاست. و لیکن چون عاشق دل را در گرو عشق نهاده لاجرم دلی ندارد و در عشق چنان غرق شده که از او یاد نمانده، قوت ازکجا خورد، دلش ربوده شده و نمی‌تواند قوتی بخورد، ضرورتاً قوت معشوق راناخورده پس می‌زند و قوت ناخورده واپس می‌ماند. لاجرم از معشوق قوت حقیقی خوردن ممکن نگردد، و این حالت بعید است و اینکه سخنی از قوت میگویم منظورم آن تجلیاتی که بر اثر خیال حاصل می‌شود و یا گوش باطن سخن دوست می‌شنود و یا چشم باطن جلوه جمال دوست می‌بیند و صور علمی درخیالش متصور می‌شود نیست، چه آنها هیچکدام وصال نیست «مثل بهشت و نعمتهای بهشتی که غذای چشم و دل و دهان و روح است نه غذای وصال». آن قوت در این مقوله نگنجد و از این نوع نمی‌باشد بلکه عین عشق است که تجلی می کند و می‌سوزاند. همانطور که بسیارندکسانی که به آفتاب می‌نگرند، و به نور خورشید جهان روشن است، ولی کسی نمی‌تواند در حقیقت خورشید را قوت و غذای خویش سازد. پس بدان که در اشتباه نیفتی و نپنداری که اگر در آئینه خیال صور علمی مشاهده کردی وگوش کردی وگوش دلت نوائی شنید آن قوت حقیقی است...

ناگوری در شرح خود از متنی استفاده کرده که تفاوتی با این متن دارد مثلاً بجای «این دور است» آمده «و آن دورگذشت» در معنی آن می‌گوید: یعنی آن دور و آن طور که در بیان محو در ذات بود بیان کردم، و دیگر محو در صفات هم باشد، یعنی، صفات عاشق هم برود، بجای او صفت معشوق قائم ماند **«واللّه خلف عن کل تلف»** «۳» یعنی: خدا جانشین آن چیزی است که تلف شده. آن اشد. اگر این عبارت و معنی درست باشد همان است که مولوی هم میگوید:

روستائی گاو در آخر ببست   شیرگاوش خوردودرجایش نشست...

و سپس ناگوری عبارت دیگری هم غیر از متن مورد استفاده ما بدینصورت آورده: «آن قوت پندارکه از حدیث بی یسمع و بی یبصر» «۴» و در شرح آن می‌گوید: یعنی آن قوت یا ذات معشوق باشد و آن مقام ومو در ذات

باشد، چنانکه بالا بدان اشارت کرد، و یا آن قوت از صفات معشوق باشد و آن محو درصفات باشد و در شرح این عبارت: «آن نمی‌خواهم، که آن نه وصال است. آن درین ورق نیست».
می گوید: یعنی میان وصال از آن اعتباری و طور دیگرست. نگویدکانّی، که ایشان را اقبال روی نماید و از ادبار خود بیرون آیند «۵».
عزّالدّین کاشانی درباره اینکه عاشق تنها از خیال معشوق قوت می‌خورد نه از وصال، می گوید:

قوت او از خیال معشوق است — او چه مرد وصال معشوق است
گر چه عاشق فراخ حوصلتست — این مقامش نه حد و منزلتست
گنج این گنجش از کجا باشد — کش زمعشوق خود غذا باشد«۶»

تعلیقات فصل ۴۴

۱ـ حدیث نبوی است که در جامع الاسرار ص ۵۵۷ سید حیدر آملی هم نقل کرده.
۲ـ قرآن سوره طه آیه ۵.
۳ـ حدیث نبوی
۴ـ حدیث قدسی است که می‌فرماید: «و لا یزال العبد یتقرب الّی بالنوافل حتی احبه، فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً و یداً و مؤیداً بی یسمع و بی‌یبصر و بی یبطش». این حدیث را سید حیدر آملی در جامع الاسرار ص ۲۰۴ هم نقل کرده.
۵ـ شرح ناگوری بر سوانح نسخه ملک تصحیح آقای مجاهد خطی ص ۲۰.
۶ـ مثنوی کنوزالاسرار.

فصل ۴۵

«۱» عشق چنان است که جفا از معشوق در وصال عشق فزاید و هیزم آتش عشق آید، که قوت عشق از جفاست، لاجرم زیادت شود. تا در وصال بود بر این صفت بود. اما در فراق جفای معشوق دستگیر و سبب تسلّی بود - مادام که بر در اختیار بود و از او چیزی نظّارگی کار بود.
«۲» اما چون رام عشق شده باشد بتمامی وکمال و سلطنت عشق بتمامی ولایت فروگرفته باشد، خود زیادت و نقصان را آنجا راه نبود.

بیت

از دوست یک بلا و صد نگریزم　　　شرطیست مرا به عشق گرم آویزم

متن:
«۱» عشق چنان است که جفا از معشوق در وصال عشق فزاید و هیزم آتش عشق آید، که قوت عشق از جفاست، لاجرم زیادت شود. تا در وصال بود بر این صفت بود. اما در فراق جفای معشوق دستگیر و سبب تسلّی بود - مادام که بر در اختیار بود و از او چیزی نظّارگی کار بود».

شرح:
خاصیت عشق اینست که هر چند از جانب معشوق جفا باشد عشق شدیدتر می‌شود راه برای وصال بازتر می‌شود و امید وصال، بیشتر می‌گردد زیرا فراق چون هیزمی است که آتش عشق را مشعل می کند و دل را میسوزاند. پس باقی عاشق از جفای معشوق قوت می‌خورد. عاشق تا موقع وصال بر صفت عشق باقی بود بعلاوه جفای معشوق موجب دستگیری و آرامش او خواهد بود. ولی آنگاه که احساس اختیار می‌کند و باختیار خود می‌خواهد به معشوق برسد او تنها تماشاچی عشق است، چنانکه دیدیم شیخ در فصل سی‌ام بآن مسأله اشاره کرده وگفته بود: «عاشق نه وجود برونی است تا بر دوام از خود خبر دارد، این وجود بیرونی نظارگی است، گاه بود که نقد وقت در درون روی بدو نماید وگاه بود که ننماید.
و چه خوب گفته است حافظ:

می سوزم از فراقت روی از جفا بگردان　　　هجران بلای ما شد یا رب بلا بگردان

و یا

نه چنین خیال کردم چوتو دوست می‌گرفتم　　　که ثنا و حمدگوئیم و جفا و ناز باشد

متن:
«۲» اما چون رام عشق شده باشد بتمامی وکمال و سلطنت عشق بتمامی ولایت فروگرفته باشد، خود زیادت و نقصان را آنجا راه نبود.»

شرح:
و هرگاه عاشق از خامی بیرون آید و از خودی خود که موجب حالات وصال و فراق است بیرون شود و از وجود خود دست کشد سلطان عشق تمام سرزمین وجود او را فرو می‌گیرد و دیگر زیادی وکمی عشق وهجران و فراق و وصال برای او بی‌معنی است و او غرق دریای عشق است و به نشئه جاودان آن راضی و خشنود است. و این معنی راضیه مرضیه است که بر مبنای **«اوفو بعهدی اوف بعهدکم»** چون عاشق همه پیمان‌ها را انجام داده به تمام وکمال از عشق مطلق بهره‌مند می‌شود، شیخ سپس می‌گوید:
متن:

بیت

از دوست یک بلا و صد نگریزم شرطیست مرا به عشق گرم آویزم

یعنی: من شرط کرده‌ام که اگر به عشق برسم اگر یک بار یا صد یا هر چه بیشتر بلا که از جانب دوست بر من فرود آید با آغوش باز پذیرفته و از آن نگریزم. درباره بلا که موجب کمال عاشق است قبلاً بحث مفصلی شد در قرآن کریم ۱۳۶ آیه در باره بلا آمده که بعضی درباره کافران و فاسدان است که جزا می‌باشد و بعضی درباره عامه مردم است که آزمایش و عبرت است و بعضی درباره انبیاء و اولیاء خداست که برای ولاء و ترفیع درجه است. در تفسیر میبدی آمده: بدانکه خدای را دوستانی است که اگر طرفه العین مدد لشگر بلا از روزگار ایشان گسسته گردد، چنانکه اهل عالم از بی‌نعمتی غریوناک گردند، ایشان از بی بلائی بفریاد آیند، هر چندکه آسیب دهر و بلا بیش بینند بر بلای خویش عاشق شوند، هر چند زبانه آتش عشق ایشانرا تیزتر، ایشان چون پروانه شمع بر فتنه خویش هر روز فتنه‌ترند «کشف الاسرار ج ۲ ص ۳۰۸».

فصل ۴۶

اسرار عشق در حروف عشق مضمر است، عین و شین عشق بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود معلّق بود. چون عاشق شود آشنائی یابد. بدایتش دیده بود و دیدن، عین اشارت بدوست در ابتدای حروف عشق. پس شراب مالامال شوق خوردگیرد، شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده‌گردد، قاف اشارت به قیام بدوست. و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تنبیه کفایت است. حصیف فطن را فتح بابی کفایت بود.

شرح:

اسراری‌که در عشق هست در مجموعه حروف آن جای دارد چه عین و شین به تنهائی معنی ندارد، وقتی به قاف که اشاره به قلب است بپیوندد کلمه عشق پدید می‌آید‌که مفهوم مشخصی دارد و دلیل آن هم اینست‌که همانطوری‌که قاف بدون اینکه به عشق بچسبد معلق است. دل‌که عاشق نباشد و به عشق پیوند نخورده معلق و واژگونه است. ولی وقتی عاشق شد با عشق آشنائی پیدا می‌کند. کلمه عشق با عین شروع می‌شود. و عین بمعنی چشم است پس عشق با چشم و یا با دیدن آغاز می‌شود پس تا عین عشق یعنی چشمی‌که ببیند، نباشد نمی‌توان از «ش» عشق شراب مالامال شوق نوشید. و شین اشارت به همان شوق و شراب شوق است. و چون عاشق از «عین» دیده و دیدن و «شین» شراب شوق‌که همه هستی اوست بمیرد آنگاه قاف عشق در قلبش ظهور یافته و به او قیام می‌یابد. در ترکیب این حروف اسرار بسیاری نهفته است و تنها بعنوان آگاهی این نمونه آورده شد، تا برای نیکو رای زیرک «حصیف: نیکو رای، محک عقل- فطن: هوشیار، زیرک» آغاز اندیشه و تفکر باشد و همین برای زیرکان‌کافی است.

اسرار حروف از آغاز نزول قرآن تاکنون همواره اذهان را بخورد مشغول داشته است. قبل از نزول قرآن هم بنحوی ارباب طلسمات و اهل مکاشفه بدان پرداخته‌اند، چنانکه در مورد اعداد از عهد فیثاغورث‌که عدد را ماده اولیه موجودات دانسته بود احکام نجوم و احکام رمل و اصطرلاب و غیره بر آن استوار بود و علم اعداد بعنوان یک علم سمبولیکی مخصوص افرادی خاص بود. پاپپای علم اعدادکه بعضی با ابجدکبیر و صغیر سنجیده‌اند و برخی بر مبنای شکل هندسی چون فیثاغورثیان مبانی نقطه و خط و سطح و حجم بآن داده‌اند، حروف هم بسته به زبان هر قوم نمودار مختصر یک علم یا یک عبارت بوده چنانکه هم اکنون نیز با علامت‌های اختصاری حروف و اعداد نشان می‌دهند. درباره حروف مقطعه قرآن‌که هر حرفی‌گویای چیست در مقدمه سوانح به شرح پرداختیم. شیخ احمد در دو مورد رمز حروف را بیان‌کرده است. یکی همین‌کلمه عشق است «ع: دیده یا دیدن- ش: شراب شوق- ق: قلب، قیام» دیگری‌کلمه سماع است. در بوارق الالماع «ص ۱۶۵ تا ۱۶۶» آورده و می‌گوید:

سین و میم سماع اشارت است به «س»، یعنی سرّ سماع مانند سم است و شخص را از تعلّقاتی که باغیار دارد می‌میراند و به مقامات غیبی می‌رساند. و «میم و عین» اشاره است به «مع» «یعنی با». لذا سماع یعنی شخص را به معیّت ذاتی الهی می‌برد... و س و میم و الف سماع اشاره به سما «آسمان». یعنی سماع شخص را آسمانی می‌گرداند و «الف و میم» سماع اشاره است به «امّ» «مادر» و منظور این است که صاحب سماع مادر هر چیز دیگر است و از پرتو روحانیت خود از غیب مدد می‌گیرد.
در التجرید فصل یازدهم در مورد اللّه می‌گوید: الف اشاره است به قیام حق بذات خودش. لام اشاره است به اینکه او مالک جمیع مخلوقات است. ها: به اینکه او هادی همه چیزهاست. شاه نعمت اللّه ولی هم در رساله‌های خویش اسرار حروف رابیان کرده و نیز درکتب حروفیّه این اسرار بنحو مفصل ذکر شده:
در رساله حروف از رسائل شاه نعمت اللّه آمده است «ج ۳ ص ۳۰۸ و ۳۰۹»: «حروف تهجی که اصلی است درکلمات و وضع الهی است. هر یک از این حروف را ظاهری است و باطن، و ظاهر مبنی است از باطن و اصل در حروف نقطه است و از نقطه به خط می‌رسد و از خط به سطح و از سطح به جسم و حقیقت جسم نقطه است. پس حقیقت کلام از نقطه پیدا می‌شود و همچنان که الف اشارت است به الهیت ومرکب است از سه نقطه و از الف به ب می‌آیدکه اشاره است به روح منفوخ «دمیده شده» که مرتبه بیان الهیّت است چنانکه می‌فرماید: **«نفخت فیه من روحی»** و از ب به ت می‌آیدکه اشاره است به عقل کل که مرتبه تبیان الهیّت است و از ت به ث می‌آید و مرتبه ثوران الهیت است و آن سه نقطه ث اشاره است به آدم و سه نقطه الف الهیت است که سمع است و بصر است و علم است...»
عین القضاه می گوید: ای عزیز او خواست که محبان را از اسرار ملک و ملکوت خبری دهد درکسوت حروف تا نامحرمان بر آن مطلع نشوند «الم- المرا- الرا- کهیٰعص- یٰس- ق- ص- حٰم- عسق- ن- طٰه- المص- طٰسم- طٰس» دریغا این خبر از مصطفی ﷺ نشنیدی که گفت: **«انّ لکل شیٔ قلباً و انّ قلب القرآن یس»** این جمله نشان سرّ احد است با احمد، که کس جز ایشان بر آن واقف نشود «تمهیدات ص ۳۳۲» و سپس می‌گوید: این حروف را در عالم سرّ مجمل خوانند و حروف ابجد خوانند، در این عالم که گفتم حروف متصل هم منفصل گرددکه آنجا خلق خوانند **«یحبّهم و یحبّونه»** پندارند متّصل است چون خود را از پرده بدر آورد، جمال خود در حروف منفصل بر دیده او عرض کنند همچنین باشد «ی- ح- ب- ه- م» اگر مبتدی باشد چون پاره‌ای برسد حروف همه نقطه گردد، ای عزیر تو هنوز بدان نرسیده‌ای که ترا ابجد عشق نویسند» «تمهیدات ص ۲۳۳» و در جای دیگرگوید: «دریغا آن شب که شب آدینه بود این کلمات می‌نوشتم بجائی رسیدم که هر چه از ارل و ابد بوده باشد در حرف «الف» بدیدم دریغا کسی بایستی که فهم کردی چه می‌گویم...» «تمهیدات ص ۴۵۹».

فصل ۴۷

«۱» بدان‌که عاشق خصم بود نه یار و معشوق هم خصم بود نه یار. زیراکه یاری در محو رسوم ایشان بسته است. مادام‌که دوئی بود و هر یکی خود را به خود خود بود، خصمی بود مطلق. یاری در اتحاد بود. پس هرگز نیابدکه عاشق و معشوق را از یکدیگرند یاری رسد. واللّه عجب کاری، که در وجود زحمت است، صفات وجودکجا درگنجد؟
«۲» پس بدانستی‌که در عشق رنج اصلی است و راحت عاریتی. البته هیچ راحت اصلی ممکن نیست در وی.

متن:
«۱» بدان‌که عاشق خصم بود نه یار و معشوق هم خصم بود نه یار. زیراکه یاری در محو رسوم ایشان بسته است. مادام‌که دوئی بود و هر یکی خود را به خود خود بود، خصمی بود مطلق. یاری در اتحاد بود. پس هرگز نیابدکه عاشق و معشوق را از یکدیگرند یاری رسد. واللّه عجب کاری، که در وجود زحمت است، صفات وجودکجا درگنجد؟

شرح:
بدانکه عاشق بودن دشمنی است نه یاری و عاشق دشمن است نه یار، معشوق هم این چنین است که دشمن است و یار نیست. وقتی یاری حاصل می‌شودکه هر یک راه و رسم خویش رامحو و نابود سازند و دیگر عاشق با مختصات خود نباشد و دیواره دوئی از میان برخاسته متحدگردند وگرنه بطور مطلق بعلّت تقارن دو نوع صفت ناز و نیاز، غنی و فقیر، سطوت و ذلّت و... بین آن دو دشمنی موجود است. پس هرگز عاشق و معشوق بهم یاری نمی‌رسانندکه نمی‌توانند، وهمه رنج عشق در همین مسأله است که وجود عاشق برای او رنج و زحمت ایجاد می‌کند زیرا با وجود مذلّت و عجز و انکسار دعوی نظر معشوق دارد، در حالیکه صورت معشوق همه جبّاری و تعزّز است و با این همه دعوی حسن، و چون صفات معشوقی راکه تعزّز و استغناء است در صورت عاشقی گنجای نیست و تذلّل و احتیاج صورت عاشقی در صورت معشوقی گنجانه. پس چون صفات در یک جا گنجائی ندارد، ذوات مختلفه چگونه در یکدیگرگنجد، مگر به محو رسوم و طرح مقتضیات مقصد، در نهایت کار اتّحادی رو می‌نماید، و این موضوع یگانگی است و دیر دست می‌دهد «نسخه نور عثمانیه».
این موضوع کاملاً مسأله حلول و اتّحاد را ردّ می‌کند، چه حلول و اتّحاد ضرورت وجود دو شئ است در حالیکه در فنا و محو دوئی نیست فقط یکی است و آن اوست.

متن:

«۲» پس بدانستی که در عشق رنج اصلی است و راحت عاریتی. البته هیچ راحت اصلی ممکن نیست در وی.

پس در عشق رنج اصل است، و راحتی فرع است و بصورت عاریه است که گاه باشد و گاه نباشد و هیچ راحت را اصلی در او نیست و اگر باشد لحظه‌ای و موقت و مربوط به وقت است که شرح وقت را بیان کردیم. درباره تضاد عاشق و معشوق قبلاً نیز در قصول ۲۳ مطالبی آمده و در فصل ۵۵ نیز خواهد آمد و در مورد عاریتی بودن را حتی نیز در فصل ۱۶ مطالب بیان شد.

فصل ۴۸

«۱» بدان‌که هر چیزی راکاری است از اعضای آدمی. تا آن نبود او بی‌کار بود. دیده راکار دیدن است. تا دیدن نبود او بی‌کار بود. وگوش راکار شنیدن است. تا شنیدن نبود او بی کار بود. و همچنین هر عضوی از اعضای آدمی راکاری است. کار دل عاشقی است. تا عشق نبود او راکار نبود. چون عاشقی آمد، او را نیز کار خود را فرا دید آمد. پس یقین آمدکه دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند وهیچ چیز دیگر نداند.

«۲» آن اشکهاکه به روی دیده فرستد طلایه طلب است تا از معشوق چه خبر است، که بدایت او از راه دیده است. متقاضی به او فرستد که این بلا از راه تو آمد و قوتم هم از راه تو است.

متن:

«۱» بدان‌که هر چیزی راکاری است از اعضای آدمی. تا آن نبود او بی‌کار بود. دیده راکار دیدن است. تا دیدن نبود او بی‌کار بود. وگوش راکار شنیدن است. تا شنیدن نبود او بی کار بود. و همچنین هر عضوی از اعضای آدمی راکاری است. کار دل عاشقی است. تا عشق نبود او راکار نبود. چون عاشقی آمد، او را نیز کار خود را فرا دید آمد. پس یقین آمدکه دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند وهیچ چیز دیگر نداند.

هر یک از اعضای انسانی به کاری اختصاص دارد که اگر آن کار نباشد، آن عضو بیکار خواهد بود. کار چشم دیدن است، تا چیز مورد دیدن نباشد، او بیکار است، وکارگوش شنیدن است، وقتی صدائی نباشد، او بیکر می‌ماند! بهمین ترتیب هر عضوی از اعضاء آدمی کاری بر عهده دارد. و اما کار دل عاشقی است اگر عشق نباشد او بیکار است، وقتی عشق آمد، دل هم بکار خود مشغول خواهد شد. پس این امر مسلّم و یقینی است که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند و کار دیگر هم نمی‌داند.

شیخ در فصل ۲۳ درباره چگونگی ورود عشق و تنزّل اشراق از بیرون به درون دل سخن گفت و ما نیز در مورد دل و اطوار سبعه و مقامات آن باختصار مطالبی عرضه داشتیم. بدانجا مراجعه شود.

متن:

«۲» آن اشکهاکه به روی دیده فرستد طلایه طلب است تا از معشوق چه خبر است، که بدایت او از راه دیده است. متقاضی به او فرستد که این بلا از راه تو آمد و قوتم هم از راه تو است.»

شرح:
وقتی دل از عشق شعله‌ور است سوزش خود را بصورت اشک از چشمان جاری می‌گرداند و در واقع اشک پیش قراولانی هستندکه عاشق جهت یافتن معشوق گسیل نموده است تا از او خبری بیابد، زیرا آغاز عشق از دیدن شروع می‌شود «که تخم جمال را از مشاهده در خلوت دل افکند» «فصل ۲۱ سوانح»، و عاشق اشک را بعنوان هدیه بعنوان تقاضای وصال بسوی معشوق می‌فرستد و بزبان اشک داغ می‌گوید: این بلا و گرفتاری از طرف تو برای من پیش آمد پس باید خودت هم به آن مرهم نهی و غذای جانم گردی...

بابا طاهر چه خوش گفته است:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد — که هر چه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد — زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

فصل ۴۹

«۱» قدمی هست در عشق و بلعجب که در آن قدم مرد عاشق مشاهد نَفَسِ خود گردد، زیرا که نَفَسِ آینده و شنوده مرکب معشوق می‌آید از آن روی که دل مسکن اوست. و نَفَس بود که از دل بوی و رنگ اوگیرد.

«۲» اینجا بود که مراد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد تا بحدّی که بود که «اگر معشوق بیاید او را از نفس پروای آن نبود» اگر معشوق او را از نفس خویش مشغول کند بار آن نتواند کشید، زیرا که این مشاهده در نفس مسامحتی دارد، بار برگیرد و دیدار معشوق بار بر نهد، و سیاست او سایه افکند. از در درون چون قوت پیدا شود مسامحتی دارد، اما ناز معشوق کشیدن دشوار است.

بیت

زان می به در سرای تو کم گذرم — کز بیم نگهبان تو من بر حذرم
تو خود به دل اندری نگارا شب و روز — هرگه که ترا خواهم در دل نگرم

«۳» نپندار یا که نگهبان از بیرون بود همگی، که آن سهل بود. نگهبان بتحقیق آیات الجمال و سلطنت العشق بود، که از وی حذر نبود و هیچ گریزگاه ندارد. قوت بکمال از بیم سلطنت هرگز نتوان خورد الاّ مشوب به لرزه دل و هیبت جان.

متن:

«۱» قدمی هست در عشق و بلعجب که در آن قدم مرد عاشق مشاهد نَفَسِ خود گردد، زیرا که نَفَسِ آینده و شنوده مرکب معشوق می‌آید از آن روی که دل مسکن اوست. و نَفَس بود که از دل بوی و رنگ اوگیرد.

شرح:

در عشق مرحله ایست عجیب که عاشق بر مبنای **«النفس ترویح القلوب بمشاهده الغیوب مقروناً بالنفس»** «یعنی: نفس وزش نسیم دلهاست به مشاهده غیب‌هائی که با آن دم «نفس» سازگار است» خود مشاهده کننده تجلّیات غیبی خود می‌شود. زیرا آن تجلّیاتی که می‌آید و می‌رود هر لحظه بنوعی متجلّی می‌شود زیرا دل مسکن و محل تابش انوار قدوسی است و این لطائف غیبی از همان دل که تابشگاه انوار قدوسی است بر می‌آید و نمود آن منوط به بود دل و چگونگی رنگ و بو یعنی جلوه در شهود عینی یا شهود احساسی است، این است که رسول خدا ﷺ می فرمود: من دم رحمانی را از یمن احساس می‌کنم «مسند احمد ج ۲ ص ۵۴۱.»

متن:

«۲» اینجا بود که مراد را روی در خود بود و از بیرون کاری ندارد تا بحدّی که بود که «اگر معشوق بیاید او را از نفس پروای آن نبود» اگر معشوق او را از نفس خویش مشغول کند بار آن نتواند کشید، زیرا که

این مشاهده در نفس مسامحتی دارد، بار برگیرد و دیدار معشوق بار بر نهد، و سیاست او سایه افکند. از در درون چون قوت پیدا شود مسامحتی دارد، اما ناز معشوق‌کشیدن دشوار است.»

شرح:

«و چون در این مکاشفه درونی روی در خود دارد به بیرون‌کاری ندارد و بقدری این مراقبه و تمرکز در مشاهده و مکاشفه زیاد است که اگر معشوق هم بیابد او از عشق به معشوق نمی‌پردازد. و حتی اگر معشوق او را بذات خودش هم مشغول گرداند نمی‌تواند بار آن رابکشد وبدان توجه نماید «زیرا از همان نفس «دم» قوت خورد، هم بر این قوت درونی مسامحت‌کند و از معشوق هم بر این قانع آید» «شرح ناگوری».

پس بهمان مشاهده دلخوش می‌شود و دیدار معشوق را رها می‌کند و از آن دل می‌کند، زیرا تدبیرکار او آنچنان است‌که نقد وقت از دست ندهد و به تجلّیات و مکاشفات درونی‌که سهل است مشغول شود، چه این‌کار ساده و نقد است ولی ناز معشوق را‌که هم قوت دادن معشوق است و هم فریب دشوار است.

در اینجا‌کلمه نَفَس چند بار تکرار شده ایت. قبلاً هم بارها از آن یاد شد نَفَس، تورّع «ورع و پارسائی یافتن» دل است بمطالب غیوب‌که نازل است از حضرت محبوب و عبارت از ترویح قلوب است به لطائف غیوب... و صاحب وقت مبتدی است و صاحب انفاس منتهی است «فرهنگ تعبیرات عرفانی ص ۳۶۷» و «ناز» هم بنا بگفته عرفا قوت دادن معشوق است عاشق خود را در عشق و بعضی‌گفته‌اند فریب دادن معشوق است عاشق خود را «کشاف ص ۱۵۶۳».

متن:

بیت

زان می به در سرای تو کم گذرم	**کز بیم نگهبان تو من بر حذرم**
تو خود به دل اندری نگارا شب و روز	**هرگه که ترا خواهم در دل نگرم**

توضیح: این رباعی به مولانا نسبت داده شده و تحت عنوان رباعی ۱۱۸۹ کلیّات شمس با تغییر جزئی آمده ولی آقای مجاهد می‌گوید، این رباعی در جنگ خطی شماره ۵۵۳ برگ ۴۱ به نام احمد غزّالی آمده است «مجموعه آثار ص ۳۳۶»

شرح:

از آن جهت‌کمتر از در خانه تو عبور می‌کنم‌که از ترس نگهبان تو یعنی شهاب ثاقب غیرت سلطان عشق جرأت ندارم شوم زیرا مورد حمله واقع می‌گردم، ولی از آنجا‌که خودت شب و روز در دل جای داری، هر وقت‌که می‌خواهم ترا بینم در دل خود به مشاهده تجلّیات تو می‌پردازم.

شاید در همین رابطه است‌که فرمود: **«قلب المؤمن بین الاصبعین من اصابع الرّحمن»... «قلب المؤمن عرش اللّه»** که قبلاً شرح داده شد.

متن:

«۳» نپندار یا‌که نگهبان از بیرون بود همگی، که آن سهل بود. نگهبان بتحقیق آیات الجمال و سلطنت العشق بود، که از وی حذر نبود و هیچ‌گریزگاه ندارد. قوت بکمال از بیم سلطنت هرگز نتوان خورد الاّ مشوب به لرزه دل و هیبت جان.»

شرح:

و فکر مکن که نگهبان در بیرون وجود تست که آن آسان است در واقع آیات جمال و سلطنت عشق است که در درون تست و از دست او نمی‌توانی نجات پیدا کنی. هرگز نمی‌توانی با خیال راحت در حال مشاهده باشی و در رجا بسر بری که در آن چه بسا باید دلت بلرزدکه نکند جان بر سر بی‌ادبی در عشق و نشناختن حریم جلال وجمال بگذاری و ا ینست که عاشقان دائماً درحالت خوف و رجا بسر می‌برند. ضمناً در دل بودن نگارکه در بیت دوم آمده اشاره است به حدیث: **«انا عند القلوب المنکسره»** یعنی: من در دلهای شکسته هستم. و آیه: «هو معکم اینما کنتم» و «**نحن اقرب الیکم من حبل الورید»** یعنی من از رگ گردن به شما نزدیکترم. **«وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً»** اعراف آیه ۲۰۴ یعنی: پروردگارت را در جان از روی زاری و خوف بدون گفتار بلند در هر بامداد و شبانگاه «بامداد جلوات و وصل و بسط، و شامگاه قبض و هجرت و فراق و نیز صبح و شام زمانی» بخوانید و از غافلان مباش و می‌فرماید: **«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»** الذاریات آیه ۲۰ و ۲۱ یعنی: و در زمین «زمین عالم کبیر و صغیر» نشانه‌هائی است برای یقین کنندگان «علم الیقین» و در روانهایتان نشانه‌هائی است آیا با بصیرت در نمی‌یابید «عین الیقین که با بصیرت و مشاهده و مکاشفه حاصل است».

عین القضاه درباره این مسأله «نَفَس بود که از دل بوی و رنگ او «معشوق» گیرد» و نیز «اگر معشوق او را از نَفَس خوش مشغول کند» و نیز «بار برگیرد و دیدار معشوق بار بر نهد» در لوایح «ص ۹۳ و ۹۴» می‌نویسد: «روا بود که از غلبه عشق دل رنگ معشوق یرد تا چون عاشق نفس بر آرد بوی معشوق بمشام وقتش رسد همانا این وقتی بود که در ذکر مغلوب شود و قائم به مذکور گردد و آنچه صدیق در غلبات عشق سر بزانو می‌نهاد چون نفس بر می‌کشید بوی جگر سوخته بمشام مقدّسان می‌رسید در حال غلبه ذکر بود و قائم شدن او به مذکور...» و در مورد تفسیر «تو خود بدل اندری...» می‌گوید «ص ۹۵ لوایح»: «در هر حال مغلوبی او را بود که عاشق را پروای رفتن بدر معشوق نبود. اگر چه داندکه معشوق ازکمال جلال بنزد او نیاید و این او آن بود که ا ز مغلوبی او را در خود یابد و این حال بدشواری دست دهد از آنکه عکس معشوق در آینه مصفّای دل دائم الحضور بود.»

فصل ۵۰

متن:

اگر ممکن گرددکه عاشق از معشوق قوت تواند خورد، آن نبود الاّ در غیبت از صفت عالم ظاهر. که آن شبیه سکری است که یار نبود و قوت بود و آن غیبت مثال بی‌هشی دارو تا تاب طلایه معشوق دارد چنانکه گفت:

در خواب خیال تو مرا مونس و یار　　از خواب مکن مرا نگارا بیدار
زیرا که ترا هست نگهبان بسیار　　ما را به خیال بی‌نگهبان بگذار

شرح:
ممکن نیست که عاشقِ از معشوق بهره‌مند شده بوی معشوق بمشام جان او برسد و به صفت معشوق متّصف و قائم به مذکور گردد مگر اینکه از صفات عالم ظاهرکه مربوط به خودیّت اوست غایب گشته و در حالت انفعالی شبیه بهت و سکر و جذب قرارگرفته بی‌نام و نشان گردد «قوت بی‌قوتی بود ما را نوال» تا علّت فاعله عشق زمین کشت نشده او را لایق کشت دانه عشق داند و باران عنایت را از آسمان لاهوت جان به زمین عالم ناسوت نفس وی نازل کند تا دانه عشق مکوّن در نهاد وی در مسیر هدایت تکوینی خود بحرکت آید و بکمال که فلاح اوست برسد. در این حالت که عاشق در بهت و محو و فنا است مانند آنست که با داروئی او را بیهوش نموده باشندکه طبیب جراح نخست بیهوش می‌کند و سپس عمل می‌کند و عضو بیمار را قطع می‌نماید. عاشق هم در این حالت تاب آن داردکه صفاتش قطع شده تجلّیات وارده از جمال و حسن مشوق برکوه وجود او بتابد.
اما این فقیر راعقیده بر این است که چون در آیه ۱۳۹ سوره اعراف می‌فرماید: «حضرت موسی عرض کرد: خدایا خود رابمن نما تا بر تو بنگرم، جواب آمد، مرا هرگز نخواهی دید ولی بکوه بنگر اگر در جایش قرارگرفت مرا خواهی دید. پس چون برکوه تجلّی کرد کوه ریزه ریزه شد و موسی مدهوش افتاد» لذا ابتدا باید تجلّی صورت گیرد وکه انانیّت و صفت عالم ظاهر «که شیخ می‌فرماید» ریز ریز شود و آنگاه حالت مدهوشی و بهت و جذب و سکر حاصل گردد البته در این حالت، تجلّی مدام صورت می‌گیرد ولی آغاز آنهم باتجلّی شروع می‌شود ولی باید موسی شد تا تجلّی اول هم صورت گیرد و آن خدمت شعیب نمودن و جان در مجمر عشق سوختن است.

متن:

«در خواب خیال تو مرا مونس و یار　　از خواب مکن مرا نگارا بیدار
زیرا که ترا هست نگهبان بسیار　　ما را به خیال بی‌نگهبان بگذار»

وقتی در خواب هستم و در عالم بیهشی بسر می‌برم ای محبوب من مرا بیدار مکن. زیرا تو نگهبانان بسیار داری و می‌تریم فرشتگان عزّ و جلالت که صفاتند مرا به اندرون ذات تو راه ندهند پس بگذار من خیال کنم که

نگهبانی نیست و بی‌ترس در درون ذات تو شنا کنم و در آن غرق شوم تا در حضور حضرت الهیّت تو «ولو در خیال و خواب» بدون اغیار بسر برم و از حسن تو بهره‌مند شوم. و البته این بدان دلیل است که: سبب عاشق با معشوق چنانست که مادام که ناظر حسن باشد در حضور ویرا از مشاهده سلطنت معشوق که بوی رسد مشغولی به تذلّل و انکسار حاصل بود که در غیبت که از جفای سلطنت او اندکی فراغت یابد و قوت تواند خورد «نسخه نور عثمانیه»

و همین است که فرموده‌اند: **«ان اکثر اهل الجنة البله»** یعنی: اکثر اهل بهشت را بهت زدگان که بدنیا توجهی ندارند تشکیل می‌دهند «بحار ج ۱۵» که این مقام بهت و حیرانی و مستی و بیهشی است و آن با می‌ذکر و داروی فکر حاصل می‌شود.

فصل ۵۱

عشق خود نوعی از سکر است که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک کمال معشوق مانع است زیرا که عشق سکری است در آلت ادراک و مانع است ازکمال ادارک، اگر چه سرّی لطیف است و رای این، و آن آنست که چون حقیقت ذات عاشق به ادارک حقیقت ذات معشوق مشغول است. پروای اثبات صفات چون بود از روی تمییز؟ و اگر ادارک بود پروای ادراک ادراک نبود: «العجز عن درك الادراك ادراك» این بود و این از عجایب الاسرار است و اندر این معنی گفته است:

عمری است که با منی نگارا — وقت غم و وقت شادمانی
والله که هنوز عاجزم من — کز خوبی تو دهم نشانی

شرح:
ناگوری در شرح آن می‌گوید: عاشق وگرفتاری او به معشوق نوعی از سکر است و بیهوشی. زیرا ادراک که باید کمال معشوق شود کمال عشق است و چون ادراک صفات تواندکرد چنان مستغرق است که پروای آن نمانده است که او را چنانچه اوست دریابد و خود کمال عشق و سکر نباشد «شرح ناگوری».
پس شیخ می‌فرماید: عشق عاشق نوعی بیهشی و مستی وگرفتاری است که وقتی بکمال عشق می‌رسد چنان محو و مستغرق در صفات می‌شود که نتواند ذات معشوق را درک کند. زیرا آلت درک همه بیخود شده «چشم خیره وگوش مبهوت و دل پریشان» و نمی‌تونند بکمال ادارک برسد. ولی سرّی بالاتر از این هست و آن اینکه چون حقیقت ذات عاشق حقیقت ذات معشوق را ادراک کند و غرق در آن شود، و آن اینکه چون حقیقت ذات عاشق حقیقت ذات معشوق را ادراک کند و غرق در آن شود، دیگرکجا تواندکه او رامشغولی باشد. با ثبات صفاتی که بدان تمیز حاصل شود. پس اگر ادراک هم حاصل شود ادارک خوش نخواهد داشت زیرا گفته‌ایم: ادارک عبارت است از غرق شدن و فانی گشتن در معشوق. و چون فانی از ادراک فنا عاجز است پس اگر چه ادراک که عبارتست از فنا حاصل آید اما از ادراک آن ادراک عاجز باشد و لذا گفته‌اند: «عجز از درک ادراک، ادراک است» و این از شگفتی‌های اسرار عشق و معرفت است.
درباره: **«العجز عن درك الادراك ادراك»** در فصل ۲۹ شرح داده شد.
متن:

«عمری است که با منی نگارا — وقت غم و وقت شادمانی
والله که هنوز عاجزم من — کز خوبی تو دهم نشانی»

شرح: عمری هست که همیشه با منی «هو معکم اینما کنتم» چه در وقت جدائی فراق که اندوه و غم بر من حاکم است و چه بوقت وصال و تجلّیات و اشراقات که وجد و شادمانی مرا در بر می‌گیرد. و چنان در تو فنا شده‌ام که نه متوجّه خود هستم و نه متوجّه درک خود تا بتوانم از تو و صفاتت نشانی بدهم.
حافظ گوید:

مستم کن آنچنان که ندانم ز بیخودی   در عرصه خیال که آمد کدام رفت

و نیزگوید:

بی‌خود از شعشع پرتو ذاتم کردند   باده از جام تجلّی صفاتم دادند

مولوی در تمثیل ماهی و آب این حالت را وصف کرده است. این حالت همان حال سکر و جذب است که بعضی در این حالت می‌مانند و بعضی برون آمده به حالت صحو می‌رسند.
اکثر عرفائی که مشرب تصوف عاشقانه دارند سکر را بر صحو برتری می‌دهند ولی صوفیانی که در مشرب تصوف عالمانه قدم می‌زنند مانند جنید بغدادی و امثالهم صحو را بر سکر برتر و بالاتر می دانند و اما سکر و صحو چیست؟ ببینیم عزّالدّین کاشانی درکتاب مصباح الهدایه چه می‌گوید وی در «ص ۱۶۳» می‌نویسد:
«لفظ سکر در عرف صوفیان عبارتست از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن بسبب اختطاف «ذخیره شدن» عقل در اشعه نور ذات. و بیان این سخن آنست که اهل وجد دو طایفه‌اند. محبان ذات که منشأ وجد ایشان ذات بود و محبان صفات و منشأ وجد ایشان عالم صفات، در وجد محبان صفات فترات «فترتها- فاصله‌ها» و وقفات «وقفه‌ها» بسیار اتفاق افتد خلاف وجد محبا ذات بسبب عموم ذات و خصوص صفات و نیز وجدی که از عالم صفات بود آن قوت آردکه وجدی که آثار انوار ذات، پس واجد در بدایت وجد بجهت قوت و غلبه وارد، مغلوب سلطنت حال گردد و عقلش که رابطه تمیز و بصر قلبی «عقل بمنزله چشم دل است» است در تواتر اشعه انوار ذات و غلبه آن مختطف «خیره» و متطایر «پروازکرده» شود و سر رشته تمییز از دست تصرف و اختیارش مسلوب گردد «سلب می‌شود- از بین می‌رود»... و بافشای اسرار ربوبیّت که مکنون خزانه غیرتند مبالات ننماید و بمثل «سبحانی» و «انالحق» زبان انبساط درازکند. و اما صحو عبارتست از معاودت قوّت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود و بیانش آنست که چون وجد سالک در نهایت حال بغلبه انوار ذات فانی و مستهلک شود حق تعالی در نشأت ثانیه او را وجودی باقی بخشد که از لمعان «درخشش» انوار ذات متلاشی و مضمحل نگردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد معاودت کند. پس عقل که رابطه تمییز است معاودت نماید مطهر از لوث «آلودگی» حدوث «پدید آمدن فنا» و باقی ببقای حق تعالی و برزخی گردد میان روح و نفس تا هیچ یک در مروج از حدّ خود تجاوز نکنند « **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ**» - الرحمن آیه ۱۹ و ۲۰- یعنی روان گردد دو دریا راکه بهم رسند. میانشان حائلی است که زیادتی بهم نمی‌کنند». و ترتیب افعال و تهذیب اقوال و حفظ آداب وکتم اسرار هر یک، دیگر باره باز آید».
و اما درباره شرح حالت سکر عین القضاه در لوایح «ص ۹۵» می‌گوید: «کمال جمل معشوق را به خو ادراک نتوان کرد خصوصاً در غلبات عشق که قام مستی بود و عاشق مغلوب مستی عشق، چه این سکر مانع از ادراک کمال جمال معشوق است و اینجا سرّی است و آن آنست که استیلا و قوت عشق بر ذات بود و عاشق را در اوان

طلب ذات پروای اثبات صفات نبود زیرا که نظر بر وحدت دارد نه برکثرت بدین نسبت عاشق از ادراک عاجز بود و از ادراک ادراک نیز عاجز بود و **«العجز عن درك الادراك ادراك»** این باشد:

ای آنکه بلطف خود کنی درمانم   مگذار مرا به من که اندر مانم
از غایت مستئی که در عشق براست   خواهم که زتو نشان دهم نتوانم

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوز الاسرار «ص **۳۹** مجاهد» می‌گوید:

عشق نوعی ز حیرت و سکر است   حاصل معرفت از او نکراست
عقل را کرده جان او سرمست   رشته اختیار، رفته زدست
حال او برتر از مقاماتست   ابتدای تجلّی ذاتست
صاحبش چون بذات مشغول است   از وجود صفات معزول است
غیبت کلی ار نیارد هم   باری از حیرتی نباشد کم
غیبت کلی آنچه مشهود است   حال مجنون چنانچه مذکور است
حیرت جان عاشق از پی عشق   حال آن هست طافح از می عشق

«طافح: یعنی مست مست».

فصل ۵۲

اگر چه معشوق حاضر و شاهد و مشهود عاشق بود، و لیکن بر دوام غیبت عاشق بود. زیراکه اگر حضور معشوق غیبت کلی نیارد چنانکه در حکایت مجنون است- باری کم از دهشتی نبود، چنانکه آن مرد از نهر العملی آن زن را در کرخ دوست داشتنی و هر شب در آب زدی و پیش او رفتی. چون یکشب خالی بر رویش بدید، گفت که این خال ازکجا آمد؟ اوگفت که این خال مادر زاد است، اما تو امشب در آی منشین. چون در نشست بمرد از سرما، زیراکه با خود امده بود تا خال می‌دید و این سرّی بزرگ است و اشارت بدین معنی است.

بیت

نه از عاشقی آگهم، نه زعشق　　　نه از خویشتن آگهم نه زیار

توضیح: آقای مجاهد حکایت را اینگونه در مجموعه آثار «ص ۳۰۲» آورده است:
در حکایت آورده‌اندکه مردی بود از خدمتکاران سلطان و او را با معشوق سلطان خویشی بودی، روزی در سراپرده سلطان سماع بودی، هیچ حسن نیافتی از غلبات شوق و آتش عشق؛ شبی وامعشوق گفت: این خال بر رویت ازکجا آمدکه من ندیده بودم؟ و معشوق بر روی خالی داشت. چون وقت صبح آمد خواست که برود معشوق باوگفت که: مرو به سباحت. صبرکن تا کشتی بود. گفت چرا؟ گفت: زیرا که صواب نبود، نبایدکه سرما ترا هلاک کند. او رنجور گشت، گفت: چرا چنین می‌گوئی؟ که مرا مدّتی است که به سباحت عبره می کنم. گفت: ای جوانمرد این خال مرا مادر زاد است و تو عمریست که با منی وز غلبات عشق ندیده بودی، از بی خویشتنی بودکه ترا از الم سرمای آب و زمستان حمایت می‌کرد، کنون پاره با خود آمدهٔ که خال می‌بینی و تمییز می‌کنی. فرمان او نبرد البته، برخاست و در آب نشست تا عبره کند هلاک شد از سرما.
شرح: در این فصل علاوه بر مسأله سکر اصطلاح شهود و شاهد و مشهود و غیبت و دهشت آمده که نخست معنای آنرا بیان می کنیم تا مفهوم مطلب روشن شود. صاحب مصباح الهدایه «ص ۱۴۱» می‌گوید: مراد از شهود حضور است هر چه دل حاضر آنست شاهد آنست و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن، و صوفیان مشهود را شاهد خوانند بسبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاصل دل باشد و هرگاه که لفظ شاهد مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند مرادشان حق بود تعالی و تقدّس. و چون شواهدگویند بر صیغت جمع مرادشان خلق بود بجهت وحدت حق وکثرت خلق، و چون لفظ شهود مجرد گویند مرادشان خلق بود بجهت وحدت حق وکثرت خلق، و چون لفظ شهود مجرد گویند مرادشان حضور حق بود. و اهل شهود دودسته‌اند: اصحاب مراقبه و ارباب مشاهده. و اما غیبت وضعی است در مقابل شهود و آن بر دوگونه است غیبتی مذموم در مقابله شهود حق. و غیبتی محمود در مقابله شهود خلق و آن دو

قسم است غیبت مبتدیان و آن غیبت است از محسوسات بسبب غلبه شهود حق «شبیه آنچه دربارهٔ مجنون ذکر شده و شبیه داستان زنان مصر در مقابل یوسف» و غیبت متوسطان و آن غیبت است از وجود خود بغلبه شهود حق و این نهایت غیبت است و بدایت فنا «شبیه حال زلیخا است در عشق یوسف». و اما مقام منتهیان ورای حال غیت است که اهل کمال را نه شهود حق از خلق غایب گرداند و نه شهود خلق از حق... و ایشان را غیبت نبود نه مذموم و نه محمود... و اما دهشت هم حیرت است و هم ابتدای هیبت».

پس در شرح این مطلب بایدگفت:

در حالت سکر «شرح داده شد» مشوق در برابر عاشق حاضر است و جلوه‌گر، عاشق را می‌نگرد و با انوار تجلّیات ذات او را به مشاهده خود وا می‌دارد زیرا هر چه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد پس معشوق هم شاهد عاشق و هم مشهود اوست «این همان وجد ذات است که گفته شد». ولی این امر وقتی است که عاشق در مقام دوام غیبت از خود و در حضور معشوق غرق در ذات باشد «غیبت متوسطان». ولی اگر حضور در برابر معشوق موجب غیبت کلی شده باشد چنانکه در داستان مجنون «فصل ۲۲» آمد که غیبت مبتدیان است از خطر رهائی ندارد. چنانکه مردی در کنار نهر المعلی در بغداد مسکن داشت و زنی را در ناحیه کرخ بغداد «محل شیعه نشین و اعیانی بغداد بوده» دوست داشت هر شب خود را در رودخانه انداخته و شنا کنان خود را بدانسوی رودخانه می‌رساند تا بوصال آن زن برسد یک شب آن مرد عاشق خالی که بر صورت زن بود نظرش را جلب کرد وگفت: این خال ازکجا آمده؟ اوگفت: این خال مادرزاد است اما تو امشب به آب نزن. ولی مرد حرف او را نشنید و به آب زد و غرق شد و از سرما مرد. زیرا شبهای دیگر از خود بیخود بود و از محسوسات غایب، وگرم مستی و سکر عشق بود. ولی در آنشب با خود بود و لذا خال را در صورت یار می‌دید.

و این سرّ بزرگی است و در همین معنی گفته شده:

آنچنان غرق در عشق هستم که از عاشقی آگاهی ندارم و حال خود نمی‌دانم و از عشق هم که محو آنم بی‌خبرم، نه از خود آگاهم نه از یار. زیرا محو ذات نه خود بیند نه صفات زیرا ذات با اسماء و صفات یابد و شناخته شود.

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار حکایت را بدینگونه بنظم آورده:

عاشقی مست بود در بغداد	داده جانرا زجام حیرت داد
دوستی داشت نازنین در کرخ	مانده سرگشته در هواش چو چرخ
عبره کردی برهنه هر شب نهر	تا رسیدی بکرخ از آنسوی شهر
بنشستی دمی بصحبت یار	تازه کردی روان بوصل نگار
در وی از بیخودی بگاه شتاب	بیخبر بودی از برودت آب
تا شبی پیش دلنواز آمد	زان تحیر بهوش باز آمد
بر رخ او شگرف خالی دید	حال آن خال را از او پرسید
از سکر زیرکی جوابش داد	گفت کاین خال هست مادر زاد
لیکن امشب تو قصد آب مکن	کشتی تن در او خراب مکن
تا کنون مست و بی‌خبر بودی	لاجرم ایمن از خطر بودی
این زمان چون حضور داری هوش	در هلاک وجود خویش مکوش
هیچ نشنید و شد برهنه بر آب	تا ز سرما هلاک گشت در آب
صحو خود را زسکر فرق نکرد	لاجرم جز وجود غرق نکرد

این حکایت را با تغییر مختصری میبدی درکشف الاسرار «ج ۲ ص ۶۲۶» آورده و بجای خال، نقصان در چشم معشوق ذکرکرده و فرقی هم نمی‌کند به هر حال آنکه در حال سکر است اگر بخود آید از آن حال بیرون شده و سقوط می‌کند مگر اینکه خود ذات با تجلی دیگر او را به صحو رساند چنانکه که گفته شد. عطار در منطق الطیر «ص ۱۶۹» داستان را بهمین نحوکه میبدی ذکرکرده آورده و می‌گوید:

بود مردی شیر دل خصم افکنی
گشت عاشق پنج سال او بر زنی

داشت بر چشم آن زن همچون نگار
یک سر ناخن سپیدی آشکار

زان سپیدی مرد بودش بیخبر
گر چه بسیاری بر افکندی نظر

مرد عاشق چون برد در عشق زار
کی خبر یابد ز عیب چشم یار

بعد از آن کم گشت عشق آنمرد را
داروئی آمد پدید آن درد را

عشق آن زن در دلش نقصان گرفت
کار او بر خویشتن آسان گرفت

پس بدید آن مرد عیب چشم یار
این سپیدی گفت کی‌شد آشکار

گفت آن ساعت که شد عشق توکم
چشم من عیب آنزمان آورد هم

چون ترا در عشق نقصان شد پدید
عیب در چشمم چنین زان شد پدید

کرده‌ای از وسوسه پر شور دل
هم ببین یک عیب خود ای کور دل

چند جوئی دیگران را عیب باز
آن خود یک ره بجوی از جیب باز

تا چو بر تو عیب تو آید گران
نبودت پروای عیب دیگران

ولی سنائی بهمان نحوکه شیخ احمد غزّالی در حکایت آورده در حدیقه الحقیقه «ص» ۳۳۱ بنظم کشیده:

این چنین خوانده‌ام که در بغداد
بود مردیّ و دل زدست بداد

در ره عشق مرد شد صادق
ناگهان گشت بر زنی عاشق

بود نهر المعلّی این را باب
زن زکرخ آب دجله گشت حجاب

هر شب این مرد ز آتش دل خویش
راه دجله سبک گرفتی پیش

عبره کردی شدی به خانه زن
بی‌خبر گشت او زجان و زتن

باده عشق کرده ویرا مست
وز وقاحت سباحه کرده بدست

چون بر این حال مدتی بگذشت
آتش عشق اندکی کم گشت

خویشتن را در آن میانه بدید
گرد چون و چرا همی گردید

بود خالی بر آن رخان چو ماه
مرد در خال زن چو کرد نگاه

گفت کاین خال چیست ای مه روی
با من احوال خال خویش بگوی

زن بدو گفت کامشب اندر آب
منشین جان خود هلا دریاب

خال بر رویمست مادر زاد
آتش عشق تو شرر بنهاد

تا بدیدی تو خال بر رخ من
پر شدی زین جمال فرخ من

مرد نشنید و شد بدجله درون　　بتهور بریخت خود را خون
غرقه گشت و بداد جان در آب　　گشت جان و تنش در آب خراب
مرد تا بود مانده اندر سکر　　بود راه سلامت اندر شکر
چون ز مستی عشق شد بیدار　　کرد جان عزیز در سر کار
مرد را تا بود شرر در دل　　نبود مطلع به حاصل گل
چون شرر کم شود خبر یابد　　آنگه از عقل خود خطر یابد
وانکه او مدعی است در ره عشق　　شیر او هست کم ز روبه عشق
هست در بند لقلقه مانده　　از در معنی و خبر رانده
حال او حال آن جوان باشد　　که خجل گشته از زبان باشد
نشنیدی که آن عزیزه چه گفت　　چون برو مرد حال خود ننهفت

فصل ۵۳

چون عقول رادیده بر بسته‌اند از ادراک جان و ماهیّت و حقیقت او، و جان صدف عشق است، به لؤلؤ مکنون که آن صدف است که بینا شود الاّ بر سبیل همانا؟

بیت

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان　　　لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان

شرح:
چون عقل از ادراک جان و چیستی و چگونگی آن درمانده و ناتوان است. و عشق هم چون گوهرگرانبهائی است که در درون صدف جان جای دارد لذا عقل و علم فقط می‌توانند درباره آن گمان و پنداری ارائه دهند و تنها کاملان عرفا یعنی اهل صحو پس از سکرندکه از اعماق دریای وجود بازگشته وگوهرهای حقیقتِ عشق را بعنوان نشانی و سوغاتی برای دیگران آورده‌اند...
در اینجا شیخ یک بیت از غزلی راکه دو بیتش را در فصل سوم آورده بود بعنوان شاهد مثال می‌آورد و می‌گوید: «عشق در صدف جان پوشیده است و هرگزکسی آنرا به روشنی ندیده است و تا کی این عاشقان «مبتدیان در غیبت و شهود... و متوسطان آنها» لاف های بیهوده زده و شطحیات می‌گویند...» بقول حافظ:

یکی از عقل میلافد یکی طامات می‌بافد　　　بیا تا داوری‌ها را به پیش داور اندازیم

یا:

عقل می‌خواست کزین شعله چراغ افروزد　　　برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشا گه راز　　　دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

ولی

هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند　　　وانکه این کار ندانست در انکار بماند

فصل ۵۴

بارگاه عشق ایوان جان است، و بارگاه جمال دیده عاشق است، و بارگاه سیاست عشق دل عاشق است، و بارگاه درد هم دل عاشق بارگاه ناز غمزه معشوق است. نیاز ذلهت خود حلیّت عاشق تواند بود

شرح:
چنانکه در فصل **۳۳** گفته شد سلطان عشق در کاخ جان بارگاه تجلّی می‌سازد و آنرا مظهر جلوه خود قرار می‌دهد، و چشمان عاشق بارگاه جمال معشوق است که تجلّیات معشوق رامشاهده می‌کند، عشق در جان تجلّی دارد و جمال جان در مشاهده عاشق. تا کسی جمال را به عینه نبیند به عشق نتواند رسید. پس از شهود، دل بارگاه ابتلاء عشق می‌شود و جایگاه درد و سوز، و معشوق گاه با ناز و فریب وگاه با قوت دادن یا نشان دادن گوشه چشم، عاشق بیچاره را به اضطراب می افکند و او به خواری و بیچارگی و نیازمندی خود که سرمایه اوست ادامه می‌دهد و معشوق هم همین می‌خواهد «در فصل ۴۲ نیز در این باره سخن بمیان آمد.»

فصل ۵۵

در فصل اول بیان کردیم که عشق رابه قبله معیّن حاجت نیست تا عاشق بود. اکنون بدان که «ان اللّه جمیل و یحب الجمال» عاشق آن جمال باید بود یا عاشق محبوبش. و این سرّی عظیم است. ایشان محل نظر و اثر جمال و محل محبت او بینند و دانند وخواهند و بیرون این چیزی دیگرکرا نکند. و بود که عاشق خود این نداند و لیکن خود دلش محل آن جمال و نظر طلب کند تا بیابد.

شرح:

در فصل اول گفته شدکه عشق خود قبله خودش است، یعنی باصالت ذات مستقل بوده به مقید محتاج نیست و با وجود عدم نیاز مطلق به مقید تعلّقی بر حسب عنایت کلّ به جزء و از نوع**«ان اللّه جمیل و یحب الجمال»** «یعنی: خدا زیباست و زیبائی را دوست می‌دارد». موجود است و مطلق آن صورت مقیّده را که جمال او را منعکس کرده‌اند دوست دارد. بقول ناگوری: جمیع تقییدات صور مظهر اویند. اما بعضی از نظر بر صور جمیله اختیار افتاد: «ان اللّه جمیل...» جمال صفت اوست، جمال همه از جمال اوست.

کل الجمال عند وجهک مجمل   لکنه فی العالمین مفصلا

«هرجمالی از وجه جمال تو زیبائی یافته است   و لیکن آن جمال در عالم گسترده شده»

پس خدا از جهت حبّ لذاته به صفاته، جمال خود را دوست دارد و مرآت جمالش یعنی انسان رابعلّت اینکه جامع اسماء و صفات خود اوست دوست دارد. و لذا وقتی شیخ می‌گوید: «یا عاشق آن جمال باید بود یا عاشق محبوبش» پس باید یا خود آن جمال جمیل را دوست داشت یا آنرا که محبوب آن جمال است. باز ناگوری در شرح آن می‌گوید: او تعالی و تقدّس خواست جمال را در خود نظاره کند و هیچ کس خود را چنانکه در آینه تواند دید در محل دیگر نتواند دید انسان رامرآت جمیع اسماء گردانید «منظور حدیث، کنت کنزاً مخفیا می‌باشد» و از مخلوقات دیگر هیچ چیزی قابلیت آن نداشت که مظهر جمیع اسماء و صفات او تواند بود. پس ایشان را مرآت اوست. «شرح ناگوری ص ۲۵»

و البته منظور از محبوب همان انسان کامل است چه غیر آن انسانیتش بالفعل نشده و مصفا و صیلی نگردیده و نمی‌تواند آینه جمال باشد. و همین است که عاشقان سوخته در عشق حق نخست عشق محبوبان الهی از انبیاء و اولیاء و اقطاب و مشایخ را بر می‌گزینند و دیوانه جمال حق در محبوب حق می‌شوند. و از اینرو رسول خدا فرمود: **«و ان حبه علی** علیه‌السلام **ایمان و بغضه کفر و نفاق و انه لو اجتمع الناس علی حبه ما خلق اللّه النار»** «سفینه البحار ج ۱ ص ۲۰۱ حب» یعنی: حب علی علیه‌السلام ایمان و بغض اوکفر و نفاق است و اگر مردم بر درستی او اجماع می‌کردند خدا آتش دوزخ نمی‌آفرید... در همین باره خدای تعالی فرمود: **«طوبی لمن رأنی و طوبی لمن رأی من رآنی جامع** الصفیر ص ۱۹۷» صاحب کشاف از رسول خد نقل می‌کند فرمود: **«من مات علی حب آل حمد مات شهیداً...»** که ترجمه اینست آگاه باشیدکه هرکه در دوستی آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله بمیرد شهید «در حال دوام مشاهده حق» مرده است و آگاه باشیدکه هرکه بر دوستی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله مرد، آمرزیده

است. و آگاه باشید هرکه بر دوستی آل محمد ﷺ بمیرد توبه کار از جهان رفته است. آگاه باشیدکه هرکه بر دوستی محمد ﷺ و آل محمد ﷺ بمیرد مؤمنی است که ایمان اوکمال یافته «سفینه البحار ج ۱ ص ۲۰۱». بعلاوه صدها حدیث دیگر درباره دوستی محمد و آل او و دوستی اولیاء خدا آمده که نشان می‌دهد آنان چون مخلص شده و بالفعل انسان کاملند آینه حق نمای و محبوب خدایند. عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه «ص ۴۰۷» ضمن شرح کامل محبت، این دعا رااز قول رسول خدا ﷺ نقل می‌کندکه می‌فرمود: **«اللّهم اجعل حبهك احّب الّی من نفسی و سمعی و بصری واهلی و مالی و من الماء البارد»** یعنی: بار پروردگارا دوستی خودت را برای من دوست داشتنی تر از جان وگوش و چشم و خانواده و مال و از آب خنک گوارا، قرار بده. باز عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می‌گوید:

هم جمیل است و هم محب جمال	احد فرد و ایزد متعال
تو اگر هم جمال حق بینی	در جمال جمیل حق بینی
و گرت بر محل آن نظر است	زانکه در وی از آن جمال اثر است
این نظر در شمار مطلوب است	چون محبت مراد محبوب است
گر ترا چشم معرفت بیناست	وجه صانع ز صنع او پیداست

لازم به توضیح است که حدیث **«ان اللّه جمیل یحب الجمال»** که اکثر عرفا بدان استناد جسته‌اند. در مسند احمد حنبل ج ۴ ص ۱۳۳ و سنن ابن ماجه- دعا ۱۰- صحیح مسلم ایمان ۱۴۷ و الجامع الصفیر ص ۶۲ آمده است «مجموعه آثار با تطبیق آن با مآخذ». و اما منظور شیخ پس از بیان «عاشق آن جمال باید بود یا عاشق محبوبش و این سرّی عظیم است» این می‌باشدکه، آنان در محبوب که صنع کامل اوست جلوه جمال حق می‌بینند و آنها را محبت او مشاهده کرده به معرفت آن مظاهر از جهت حق نائل شده و آنان را می‌جویند و می‌خواهند. و هر چه که غیر از جمال او و مجلای جمال و عشق او باشد لایق دوستی نمی‌شمرند. ناگوری از قول محی‌الدین ابن عربی درباره غیر حق می‌گوید: «آنرا با تو مثالی گویم، سرآب، نیستی است هستی نما و هوا هستی است نیستی نما، سراب صورت هواست و هوا معنی سرابست، قوام سراب به هواست و ظهور هوا به سرابست» «شرح ناگوری ص ۲۶» و این مسأله را که غیر او لایق توجه نیست و سراب است خود عاشق نمی‌داند زیرا نمی‌داند زیرا ممکن است وی شیفته صورت زیبا شود ولی دل او جایگاه مشاهده جمال است احساس می‌کندکه باید محل آن جمال را نگریست نه صورت سراب گونه وگذرا و فانی، لذا در دل خود می‌جوید و می‌پوید تا به حقیقت حال برسد و در ان آرامش یابد.

فصل ۵۶

هیچ لذّت در آن نرسدکه عاشق معشوق را بیند بحکم وقت و معشوق از عشق عاشق غافل و نداند که او ناگزران اوست آنگه در خواهش می‌کند و سؤال وتضرّع وزاری و ابتهال. اگر دیرتر جواب دهد یا دیرتر اجابت کند. می‌داند که از آن حدیث قوت می‌خوردکه لذّتی عظیم دارد و تو ندانی.

شرح:
هیچ لذّتی بالاتر از آن نیست که یک باره بحکم وقت «موقع تجلّیات و واردات قلبی» عاشق را نظر برزخ معشوق افتد و به مشاهده جمال او معشوق شود و معشوق از عاشق غافل باشد وبدون توجه با نا گزرانی «ناگریزی، ناچاری، ضروری بودن» و ناچاری عاشق بدو التفات کند ولی پس از آن در مکان عزّ خود د مقام استغناء بیارامد و به سوز عاشقانه عاشق بی اعتنا شود، عاشق بیچاره هم که لذّت مشاهده چشیده بر خواهش و تقاضا و تضرّع و ناله و زاری مخلصانه خود پردازد، و او دیرتر جواب دهد، آنگاه او ناله از حده گذراند و زاری زیاده کند، معشوق چون خود گوید: **«انا احب عبد لهفان»** یعنی: من صدای بنده‌ام را که از من فریادرسی می‌جوید دوست دارم. لذا از ناله‌ها احساس رضایت می‌کند... و این لذّتی عظیم برای معشوق است و تو نمی‌دانی.
البته برای عاشق هم هیچ لذّتی بالاتر از این تضرع و زاری نیست زیرا می‌داندکه معشوق او می‌پسندد و عاشق احساس می‌کندکه «زیر هر یا رب او لبیک هاست».

فصل ۵۷

عشق حقیقی که هست بنای قدس است، بر عین پاکی و طهارت، از عوارض و علل دور و از نصیب پاک، زیرا که بدایت او اینست که «یحبهم» و اندر او البته امکان علّت و نصیب نیست. اگر از معنی علّت و نصیب جائی نشانی بود، آن از بیرون کار است و عارضی است و لشگری و عاریتی است.

شرح:
عشق حقیقی مقدّس و منزّه است و پایه بنای تقدیس و تقدّس ما می‌باشد و از جمیع علل و عوارض مبرّا و معرّا است و بر عین پاکی و طهارت است یعنی مطلق بوده و تقیید و پیوند ندارد البته «این مقام تنزیه حق است از ما سوی اللّه که فرشتگان عزّ جمال این دریای بی‌پایان ذات را از همه چیز پاک و طاهر نموده مطلقیت آنرا با تسبیح و تقدیس نشان می‌دهند. و از اینرو خدا بزبان فرشتگان می‌گوید: **«وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ»** بقره آیه ۲۸ یعنی: ما ذات ترا از همه چیز پاک و مبرّا می‌دانیم و در جای دیگر نیز خدای تعالی می‌فرماید: **«يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»** جمعه آیه ۱ یعنی: آنچه در آسمانها و در زمین است خدا آن پادشاه پاک با عزّت و قدرت حکیم را تسبیح می‌گویند. و منظور از بیان این تسبیحات آنست که خداوند از هر اسمی و نسبی و صفتی که به مخلوقات او تعلّق می‌گیرد مبرّا است بلکه او مصدر همه آنها می‌باشد.

ولی از آغاز این ذات بی‌پیوند واجب، با مخلوق ممکن خود پیوند ایجادکرد و مطلق بودن خویش را با «یحبهم» به مقید مربوط ساخت، و این بدان معنی نیست که خود نقصی داشت و محتاج به دوستی و محبت غیر از خود بود. اگر می‌بینیم که گفته می‌شود خدا آنها را دوست دارد، این باعتبار صفت ذاتی تیست بلکه باعتبار صفت فاعلی و وصفی است که به موجودات متعین و مقید تعلّق می‌گیرد و از این رو نامش را عشق نهاده‌اند نه عشق اصلی که عین فنای عاشق در معشوق و یا نیاز عشق به مجلا و مظهر، بلکه از نوع ظهور ذات در مجلای صفات است. و لذا آنرا بقول قشیری حبّ نامیده‌اند و آن صفات ثبوتی و ذاتی نیست بلکه صفت وصفی بیرون ذاتی است بر سبیل رابطه واجب بر ممکن... و لذا حضرت حق را بآن نیازی نیست بلکه از آن بهره می‌رساند چنانکه مولوی می‌گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم — بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرارگفته است

بر اساس طهارتش چو بناست — از علل دور و از نصیب جداست

فصل ۵۸

«۱» اصل سبحانی از قدم روید. نقطه باء «یحبهم» بتخمی در زمین «یحبونه» افکندند لابل آن نقطه در «هُمْ» افکندند تا «یحبونه» برآمد چون عبهر عشق برآمد. تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم.

«۲» اگر سبحانی رفت یا انا الحق رفت، از این اصل رفت: یا نطق نقطه بود یا نطق خداوند نقطه، یا روی دعوی علاقه ثمره بود و ثمره عین تخم.

متن:

«۱» اصل سبحانی از قدم روید. نقطه باء «یحبهم» بتخمی در زمین «یحبونه» افکندند لابل آن نقطه در «هُمْ» افکندند تا «یحبونه» برآمد چون عبهر عشق برآمد. تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم.»

شرح: شارح نسخه نور عثمانیه «ص ۴۹» می نویسد: اصل عشق در حقیقت از ورای عالم کون است، و از عالم قدیم است، شعله‌ها باجزاء کائنات می‌فرستد و بعد الموهبه جاذب شعله‌های خود می‌گردد، لذا هیچ اصل در زمین استعداد فرع انداختند «یحبونه» در عالم فرع بر یک اصل برآمد، که اگر چه عاشق فرع بود، چون تخم از اصل بود ثمره برنگ اصل برآید.

ناگوری در شرح «ص ۲۶» می‌نویسد: باریتعالی و تقدس قدیم است باقتضای محبت او ما را محبت او حاصل آمد پس گویی «یحبهم» تخمی بود که در «یحبونه» یعنی در مقیدات افتاد، محبت مطلق و محبت مقید در هم افکندند، شجره عشق، یعنی شجره‌ای که آن پیوند است میان هر دو برآمد «تخم» یعنی که آن مطلق «همرنگ ثمره شد» که آن مقید است، «و ثمره همرنگ تخم» یعنی هر دو اتحاد شد.

شیخ در فصل ۱ و ۲۱ و همه آثار خود «یحبّهم و یحبّونه» را بعنوان یک اصل ربط حادث به قدیم و حلّ مسأله عرفان نظری و عملی ارائه داده در اینجا نیز می‌گوید: چون اصل عشق قدیم است نه حادث، ربط حادث به قدیم بدین شکل صورت گرفت که حق تعالی شعاع حبّ و موهبت و لطف و عنابت خویش را که ضروری ظهور ذات بود بخارج از ذات فرستاد و خود بشکل صفات و اسماء متعین جلوه کرد و چون ذات و صافت و افعال او بشکل مظهرکامل مقیّد و متعیّن یعنی حضرت انسان، که جامع کونین بود تعیّن یافت، یا تجلّی دوم که رحمت رحیمی بود تخم دوستی در زمین قابل «علّت قابله» اوکاشت. نتیجه این کشت شجره عشق خلق بحق بود که همان «یحبونه» «دوستش دارند» باشد. همچنانکه عبهر «نرگس» می‌کارند آن گل همرنگ و هم جنس همان بذر نرگس است بذر عشق هم که در زمین قابل انسان کاشته شده میوه عشق مقیّد انسان بهمان جنس و رنگ و

حالتی که آن اصل مطلق داشت درآمد، لذا چون هر دو با هم یکی بودند، یکی هم شدند، پس اتّحاد بمعنی این آن شدند در صفت که خاصیّت ذاتی عشق انسان با عشق حق بود ظهور پیدا کرد.

متن:

«۲» اگر سبحانی رفت یا انا الحق رفت، از این اصل رفت: یا نطق نقطه بود یا نطق خداوند نقطه، یا روی دعوی علاقه ثمره بود و ثمره عین تخم.

شرح: پس اگر بایزیدگفت: **«سبحانی ما اعظم شأنی»** «که چند بار در این کتاب آمده» و حلاج گفت: **«اناالحق»** «که این هم چند بار آمده» بر مبنای همان اصل که «یحبهم» در زمین قابل انسان تخم حب را کشت و «یحبونه» ثمر داد و این میوه جزء عین خود تخم که اصل بودگردید همه بر این مبناست که حالا حبّ درون بایزید و حلاج فریاد می‌زند من همانم که حق بود و هستم و منزه ازغیر. چنانکه گل نرگس هم با جلوه‌اش همین را می‌گوید. و یا ممکن است چنین باشدکه این سخن را موجود مقید به قید حبّ و عشق «که در حکم نقطه‌ای است در تحت اسم باری»چون به فنا رسیده و هیچ شده بیان داشته است که می‌گوید من عین آن شدم یا صاحب نقطه بزبان خود بیان داشته که او مثل من است. بقول ناگوری، مطلق می‌خواهد بیان ربط «سبحانی» بما قبل کند. یعنی با تعلّق اضافت که عبارت از مطلق است به مظهر مقید بنمایاندکه او قابل است و اضافت بخود می‌کند. و این علامت آن است که ثمره یعنی مقید عین مطلق است. عزّالدّین کاشانی می‌گوید:

دروی آن روز تخم عشق بکاشت — تا کنون زو رسیده بر برداشت
عشق با روح در مقام الست — چون مواثیق دوستی می‌بست
چون از او بر دمید عبهر عشق — بود مانند تخم خود بر عشق
تا که آنکش نظر بر آن افتاد — راز پنهان ز پرده بیرون داد
بود اناالحق و نطق سبحانی — فرع این اصل کشف روحانی
بلکه خود تخم بود عین ثمر — بار دعوی علاوه ای بر سر

«مثنوی کنوزالاسرار ص ۱۱»

عین القضاه در لوایح «ص۱۰۰» می نویسد: محبت محبوب هم، وصف لازمه وجود اوست زیرا که اعراض را بدرگاه او راه نباشد و محبت محب هم صفت لازمه اوست زیرا که در اوان وجود و ابداع در حقیقت وجود او تعبیه شده است و این سخن سرّ این معنی که ارباب تحقیق گفته‌اند «یحبهم» از آثار انوار «یحبونه» پدید آمده است.

اول از او بداین حکایت عشق — پس بگو عشق رابدایت نیست
رهبر راه عشق حضرت اوست — او علمیست و جز عنایت نیست

عین القضاه در ص ۱۱۱ و ۱۱۲ لوایح می‌گوید: سه نقطه در یحبهم و چهار نقطه در یحبونه، این را بدان و بدیده بصیرت در این نقطه که بر نون جمع است نظر حقیقت و جود را از وحدت خبرکن

در نقطه اگر سرّ سخن می‌بینی — از حرف مقدس آنچه خواهی میگو

مهندسان سرّ، این سخن در رقم و صفر باز یابند مثلاً ۱ یکی بود به صفر ۱۰ می‌شود. ۲ دو بود بصفر ۲۰ گردد چون رقم محوکند صفر هیچ بود و چون صفر از یکی محوکنند ازکثرت بوحدت باز آید و یکی شود چنانکه در هر رقم بواسطه صفری معنئی پدید می‌آیدکه پیش از آن نبوده است. در هر حرفی که منقّط است ارباب بصیرت را از نقطه معنی ظاهر می‌شود که بواسطه آن از حرف استغناء پدید می‌اید و این رمزی عجیب است.» عین القضاه در فصل بعد می‌گوید:

«خواجه احمد غزّالی قدّس اللّه روحه گفته است نقطه‌های «یحبهم» را در زمین فطرت افکندند تخم «یحبونه» برآمد هر آینه تخم دویّم همرنگ تخم اول باشد سبحانی و اناالحق اگر پدید آید از این اصل پدید آید و این معنی بذوق معلوم گردد. **«رب نسبح نفسه علی لسان عبده»** یعنی: خدایتعالی خود را بزبان بنده‌اش تسبیح و تنزیه می‌کند.

گر تخم برنگ تخم اول باشد پس نامه عشق ما مطول باشد

فصل ۵۹

«۱» نشان کمال عشق آنست که معشوق بلای عاشق گردد، چنانکه البتّه تاب او ندارد و بار او نتواندکشید و او بر در نیستی منتظر بود دوام شهود در دوا بلا پیدا گردد.

بیت

کس نیت بدینسان که من مسکینم — کز دیدن و نادیدن تو غمگینم

و خود را جز در عدم هیچ متنفسّی نداند و درِ عدم بر او بسته، که بقیّومیت او ایستاده است. درد ابد اینجا بود.

«۲» اگر شاهد الفنا یک ساعت افکند و او را در سایه بی‌عَلَمی میزبانی کند، اینجا بود که یک ساعت بر آساید. زیرا که بلای او بر دوام شاهد ذات او شده است و بدو احاطت گرفته است و سمع و بصرش فرو گرفته است و از او او را هیچ چیز باز نگذاشته است. الاّ پنداری که منزل تیماری آید یا نفسی که مرکب حسرتی بود. «احاط بهم سرادقها و ان یستغیثوا یغاثوا بماءکالمهل یشوی الوجوه.»

متن:

«۱» نشان کمال عشق آنست که معشوق بلای عاشق گردد، چنانکه البتّه تاب او ندارد و بار او نتواندکشید و او بر در نیستی منتظر بود دوام شهود در دوا بلا پیدا گردد.

شرح: شارح نور عثمانیه «ص ۴۶» می‌گوید: «چون درکمال عشق فناء ذات عاشق از بقای معشوق حاصل می‌شود، کار چون چنین می‌رود تاب حسن التقای او ندارد. از شدت سطوت وی، وقت‌ها روی در فنا آرد پندار خلاص را یعنی که عاشق مر خلاص وجود را تمنای نیستی می‌کند ود ر عدم می‌زند تا ازکشاکش بلا و زحمت وجود باز رهد» بقول ناگوری «ص۲۷» «بیچاره عاشق را پروای آن کجا که تاب معشوق آرد و در حضور او بخود قائم ماند و بار او نتواندکشید و «عاشق بر در نیستی منتظر» که نیست و نابود شود در معشوق که «دوام بلا» بر عاشق در «دوام شهود» بود و «در عدم برو بسته» یعنی منقبت عاشق در نیستی و فنای او و آن در بسته».

پس کمال عشق در آن است که عاشق در معشوق فنا شود زیرا تاب آن ندارد که بار بلای معشوق رابکشد. لذا برای خلاصی از بلاها روی در فنا آورده و منتظر نیستی است تا از بلا و زحمت وجود باز رهد و این هم برای آن است که شهود مدام وقتی است که بلا مداومت داشته باشد و همین باشد و همین است که بعضی بلا را برای دوام شهود تمنا می‌کنند و بعضی هم فنا را، زیرا تاب کشیدن بلای معشوق ندارد و از اینروست که عین القضاه در لوایح «۱۰۰» می‌گوید «هر چیزی که هست ببلا بکاهد، بنعما بیفزاید. مگر عشق که به بلا بیفزاید و بنعما بکاهد. ای درویش از آنجا که حقیقت عشق است بایدکه بهیچ نیفزاید و نکاهد... بدانکه عشق آتش است و هیزم او تن و جان و دل و دیده عاشق، تا آن در وی نیفتد شعله بر نیارد وحرارت او نیفزاید... حسین منصور را

قدس اللّه روحه پرسیدند لذت عشق درکدام وقت کمال گیرد؟ فرمود: در آن ساعت که معشوق بساط سیاست گسترده باشد و عاشق را برای قتل حاضرکرده و این جمال او حیران شود وگوید

او بر سر قتل و من در او حیرانم — کان راندن تیغش چه نکو می‌راند

شیخ پس از آن می‌فرماید:

متن:

بیت

کس نیت بدینسان که من مسکینم — کز دیدن و نادیدن تو غمگینم

توضیحک این بیت در نامه‌های عین القضات «ج ۱ ص ۴۱۲ و ج ۲ ص ۳۵۸» و تمهیدات «ص ۱۰۶» آمده است.

شرح:

هیچکس مثل من مسکین و بیچاره نیست زیرا من هم از دیدن تو غمگین هستم زیرا نمی‌توانم تحمّل کنم و چون زنان مصر دست خود می‌برم و طاقت تمام بلاها را ندارم و هم از فراق و عدم مشاهده تو غمگین و ناراحتن چون طاقت دوری ندارم. بقول سعدی:

نه قوّتی که توانم کناره جستن از او — نه قدرتی که بشوخیش درکنارکشم

متن:

و خود را جز در عدم هیچ متنفسی نداند و درِ عدم بر او بسته، که بقیّومیت او ایستاده است. درد ابد اینجا بود».

شرح: پس هیچ چاره‌ای جز نیست شدن و فنا سراغ ندارد و تنها در فنا می‌تواند محل تنفس یابد ولی درِ فنا هم بسته است زیرا معشوق قیوم وجود عاشق است، و بدو بقاء می‌بخشد لذا درد ابدی در همین مسأله است.

متن:

«۲» اگر شاهد الفنا یک ساعت افکند و او را در سایه بی‌عَلَمی میزبانی کند، اینجا بودکه یک ساعت برآساید. زیراکه بلای او بر دوام شاهد ذات او شده است و بدو احاطت گرفته است وسمع وبصرش فرو گرفته است و از او او را هیچ چیز باز نگذاشته است. الاّ پنداری که منزل تیماری آید یا نفسی که مرکب حسرتی بود. «احاط بهم سرادقها و ان یستغیثوا یغاثوا بماءکالمهل یشوی الوجوه.»

شرح:

اگر زیبا روی شهود حق که بر اثر فنا جلوه‌گری می‌کند یکساعت سایه لطف خویش بر عاشق بیفکند و او را در حالت فنا و نیستی پذیرا گردد همین یکساعت زمان آرامش عاشق خواهد بود «این حال جذبه پس از فنا و محو در محو و فنا پس از فنا می‌باشد» زیرا همان بلا وگرفتاری عاشق دیگر برای همیشه در ذات او بتجلّی مشغول است و آن چنان در جان رسوخ کرده که احاطه تمام به آن دارد وگوش و چشم او شده است که به آن می‌شنود و بهمان می‌بیند و تمام وجودش در اختیار اوست در حدیث آمده: **«لایزال العبد یتقرب الّی بالنوّافل حتی احبه فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً و لساناً و رجلاً بی‌یسمع و بی‌یبصر و بی‌یبطش و بی‌ینطق»** یعنی: همیشه بنده با انجام نافله‌ها بمن نزدیکی نمی‌جوید مگر اینکه او را دوست بدارم و چون دوست داشتمش گوش و چشم و دست و زبان او شوم که با من ببیند و با من بشنود و با من عمل کند و با من سخن گوید «کشف المحجوب ص ۳۲۶- اصول کافی با تغییر مختصر ج ۴ ص ۵۴- رساله هدایت شاه نعمت اللّه».

در این صورت تنها پندار وجود باقی می‌ماندکه همان محل تیمار یا بیماری اوست و یا اینکه نفسی می‌آیدکه جز حسرت و افسوس برایش فایده ندارد. حافظ می‌گوید:

هر می لعل کزان دست بلورین ستدم   آب حسرت شد و در چشم گهربار بماند

ناگوری در شرح این مطلب که «یا نفسی که مرکب حسرتی بود» «یا نفسی که مرکب حیرت عاشق است» آورده می‌گیود: هر چند عاشق راحت در دوئی است اما نالش او هم از دوئی است و حیرت او هم از دوئی است.
و اما آیه شریفه: « **أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا...**»که آیه ۲۸ سوره کهف می‌باشد و شیخ در وسانح آورده است. تمام آیه اینست که: **«وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءكَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا»** ترجمه: و بگو حق از پروردگارتان است پس هرکه بخواهد بگرود و هرکه بخواهد انکارکندکه ما برای ستمگران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش آنان را در بر می‌گیرد و اگر فریادرسی جویند به آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند یاری می‌شوند وه چه بد شرابی و چه زشت جایگاهی است.
ناگوری در توضیح آن می‌گوید: پروانه گرفتار و شیفته اسرار، استغاثه کرد، شمع فریادش رسید، نزدیک خود خواند و با خود نشاند: آنکه مسکین پروانه را خبر نیست و نابودگشتن و سوخته شدن چه است داد او... «نسخه ملک تصحیح آقای مجاهد ص ۲۷» عین القضاه در همین باره در ص ۱۱۲ لوایح می‌نویسد:
فصل: در بدایت عشق. عشق بلای عاشق بود چون مبردی «سوهانی» ویرا می‌ساید و از او می‌فرسایدگاه او را در آتش بلا می‌اندازد وگاه او را هدف ناوک ولا می‌سازد و با او می‌گوید:
جنگ سلطانیست اینجا تیر باران چشم دارکان عروس ما بودکانجا شکر باران شود چند روزی چند دیگر بر آید عشق بلای خود شود خود را بر بلا برآرد تا هلاک شود و نامش از دفتر وجود پاک شود وگوید:

من مات عشیقاً فلیمت هکذا   لاخیر فی عشق بلا موت

چند روزی چند دیگر برآید معشوق بلاء عاشق گردد، و به مثل چون سایه شود هیجان سرگردان و بی‌عیش حیران.

فصل ۶۰

هر زمان عاشق و معشوق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند، هر چند عشق بکمال تر بود، بیگانگی بیشتر بود و برای این گفته است:

بفزودی مهر و معرفت کردی کم　　پیوندش با بریدنش بود بهم
تقدیر چنین کرد خدای عالم　　نیکی ز پس بدی و شادی پس غم

حکایت

روزی محمود با ایاز نشسته بود می‌گفت: یا ایاز هر چندکه من درکار تو زارترم و عشق بکمال تر است تو از من بیگانه‌تری این چراست؟

بیت

هر روزه به اندوه دلم شاد تری　　در جور و جفا نمودن استاد تری
هر چند بعاشقی ترا بنده ترم　　از کار من انگار آزادتری

یا ایاز مرا آن آشنائی می‌بود، وگستاخی‌که پیش از عشق بود میان ماکه هیچ حجاب نبود. اکنون همه حجاب است چگونه است؟ ایاز جواب دادکه آنوقت مرا ذلّت بندگی بود ترا سلطنت و عزّت خداوندی. طلایه عشق برآمد و بند بندگی برگرفت. انبساط مالکی و مملوکی در برگرفتن آن بند محو افتاد. پس نقطه عاشقی و معشوقی در دایره حقیقی افتاد.

شرح:
هر چه عاشق در عاشقی خود ثابت قدم تر و پا برجاتر باشدکه خواست معشوق است و وصال اوست، و معشوق در معشوقیّت که لازمه‌اش حسن فروشی و ناز است بیشتر اصرار ورزد، آنها به دلیل دوگونه صفت متضاد هر زمان از هم بیگانه‌تر می‌شوند و فاصله بیشتر می‌شود. زیرا این حالت تکثّر و تعدّد تقاضا کند و چون چنین شد وحدت و یگانگی از بین می‌رود، و آن بدان دلیل است که عشق عاشق در نیازمندی و عشق معشوق در استغناست و این دو متضادند. عین القضاه در لوایح می‌گوید:
«هر چند عاشق و معشوق را یگانه‌تر بود معشوق از عاشق بیگانه‌تر بود و هر چند عشق بکمال تر آن بیگانگی بیشتر.» «۱»
شیخ برای اثبات گفته خویش رباعی فوق «بفزودی مهر و...» راکه شاعرش بر ما معلوم نشد بعنوان شاهد مثال آورده‌که مفهوم آن اینست: ای معشوق من بر مهر و محبت خویش نسبت بمن افزودی و آنچنان بر مبنای «حب الشئ یعمی و یعصم» مراکور وکرکردی‌که از درک تو عاجز و از معرفت تو ناتوان شده‌ام زیرا پیوند مهرگسستن معرفت‌که لازمه‌اش یگانگی است می‌باشد. و اکنون چنان در مهر و عشق تو غرقم‌که نتوانم از تو خبر دهم

«زیرا فنا در ذات لازمه‌اش ندیدن اسماء و صفات و ظهورات می‌باشد مثل ماهی در آب که از خواص آب غایب است مگر از آب به خشکی افتد» و این مشیّت و تقدیر الهی است که پس از بدی نیکی آید و پس از غم شادی و جهان هستی عالم تضاد و تزاحم و تنازع است. عزالدین کاشانی فرماید:

تا بود علم را ثبات و مجال	قرب معشوق و عاشقست محال
عاشقی جمله ضد معشوقیست	وامقی بر خلاف موموقیست
هستی آن زمین ذل و نیاز	وان این آئمان عزّت و ناز
آن یکی عاجز و فقیر و اسیر	وان یکی قادر و غنی و امیر
هیچ ضدی نه ضد خو را خویش	هر کجا عشق بیش دوری بیش

عراقی در لمعات می‌فرماید:
معشوق هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید، عین عاشق از پرتو نور روی او و هر لمعه روشنائی دیگر یابد. هر نفس بینائی دیگرکسب کند، هر چند جمال بیش عرضه دهد عشق غالب‌تر آید، و هر چند عشق غالب‌تر آید جمال خوبتر نماید و بیگانگی معشوق از عاشق بیشتر شود تا عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از دوگانگی در یگانگی می‌آویزد چنانکه گفته‌اند:
ظهور انوار استعداد است و فیض مقدر قابلیت

گرز خورشید بوم بی‌نیروست	از پی ضعف خود نه از پی اوست
هر چه روی دلت مصفاتر	زو تجلّی ترا مهیاتر

این خود هست و لیکن: **«یا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها»** بیان می‌کندکه محجوب چون خواهدکه خود را بر عین عاشق جلوه دهد، نخست از پرتو جمال خود عین او را نوری عاریت دهد تا بدان نور جمال بیند و از او تمتّع گیرد و چون بدان نور از آن شهود حظّ تمام بستد. باز فروغ روی او عین عاشق را نوری دیگر بخشد تا بدان نور ملاحظه نوری روشن تر از اول کند «۳»
عین القضاه هم در لوایح می‌گوید: در ظاهر چنانست که علم موجب قوّت کلی بود و حکما گفته‌اندکه ادراک موجب لذّت بود، عشق آن قاعده منعکس می‌شود زیرا که نهایت قدم روندگان این راه آنست که قلّت استعداد خود از عدم وصول اختیارکنند... و موجب الم بی‌نهایت بوده اگر علم بحدکمال رسد بداندکه عاشق را ادراک جمال معشوق ممکن نبود. «۴»
درباره تضادکه شیخ بدان اشاره کرده مولوی می‌گوید:

شب نبد نور و ندیدی رنگ را	پس بضد آن نور پیدا شد ترا
گه نظر بر نور بود آنگه برنگ	ضد به ضد پیدا شود چون روم و زنگ
پس نهانی‌ها بضد پیدا شود	چونکه حق رانیست ضدضد پنهان بود
دیدن نور است آنگه دید رنگ	وین بضد نور دانی بیدرنگ
پس بضد نور دانستی تو نور	ضد ضد را می نماید در صدور
چون نمی‌پاید همی ماند نهان	هر ضدی را تو بضد آن بدان
زانکه ضد را ضد کند پیدا یقین	زانکه با سر که پدید است انگبین

که زضدها ضدها آید پدید | در سویدا روشنائی آفرید
غم چو آئینه است پیش مجتهد | کاندران ضد می‌نماید ری ضد
بد ندانی تا ندانی نیک را | ضد را از ضد توان دید ای فتی
جز بضد ضد راهمی نتوان شناخت | چون ببیند زخم بشناسد نواخت
نفی ضد هست باشد بیشکی | تا ز ضد ضد را بدانی اندکی
آن جهان را دیده باشد پیش از آن | تا بدان ضد این ضدش گردد عیان

زندگانی آشتی ضدهاست | مرگ آن کاندر میانشان جنگ خاست
صلح اضدادست عمر این جهان | جنگ اضدادست عمر جاودان
لطف حق این شیر را و گور را | الفـ داده است این دو ضد دور را
آن دوانبازان گازر را ببین | هست در ظاهر خلاف آن این
آن یکی کرباس در خو می‌زند | واندگر انباز خشکن می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند | گوئیا ز استیزه ضد بر می‌کند
لیک آن دو ضد استیزه نما | یک دل و یک کار باشد ای فتی
جمع ضدین از نیاز افتاد و ناز | باز در وقت تمیز امتیاز
حکمت این اضداد را بر هم ببست | ای قاب این گردران با گردن است
غوره و انگور ضدانند لیک | چونکه غوره پخته شدشد یار نیک«۶»

متن از فصل ۶۰ سوانح:

حکایت

روزی محمود «سمبل عاشق» با ایاز «سمبل معشوق» نشسته بود می‌گفت: یا ایاز هر چندکه من در کار تو زارترم و عشق بکمال تر است تو از من بیگانه‌تری این چراست.

بیت

هر روزه به اندوه دلم شاد تری | در جور و جفا نمودن استاد تری
هر چند بعاشقی ترا بنده ترم | از کار من انگار آزادتری

توضیح: این دو بیت در مجلس العشاق «ص ۶۳» و عرفات العاشقین «برگ ۳۱» و تذکره روز روشن «ص ۳۷» به احمد غزالی نسبت داده شده «۷».

شرح:

هر چه اندوه و غم من بیشتر می‌شود تو شادتر می‌شوی و بهمان نسبت به ستم و آزارم استادتر می‌شوی و بیشترم می‌آزاری. هر چند من بیشتر بنده تو می‌شوم و حلقه بندگیت برگوش می‌کنم تو بهمان نسبت از من امثال من بی‌نیاز و غنی از جهانیان می‌باشی. صفت تو ای معشوق همه صمدیّت و عزّت و سلطنت و ملکیّت و قهاریّت و جبّاریت و همینه و تکبّر و غنیٰ و... است و صفت من: **«عبد ذلیل خائف مسکین و مستکین لا املك لنفسی نفعاً و لا ضراً و لا حیاتی و لا نشورا...»** چه کند بنده بآزاد و مخلوق با خالق؟ فقط باید ناله کند و بگوید:

«مولای مولای انت المولی و انا العبد و هل یرحم العبد الا المولی...» «۸» «یا رب ارحم ضعف بدنی و رقة جلدی و...» «۹».

متن از فصل ۶۰ سوانح:

یا ایاز مرا آن آشنائی می‌بود، وگستاخی که پیش از عشق بود میان ما که هیچ حجاب نبود. اکنون همه حجاب است چگونه است؟»

شرح:

عاشق در آغاز می‌پندارد که او امیر معشوق است ولذا گستاخانه تقاضای وصال می‌کند ولی وقتی در عشق محو شد قضیه برعکس می‌شود و معشوق امیر عاشق، و عاشق اسیر او می شود آنگاه عزّت و هیبت و شوکت جمال معشوق و **«هیهات هیهات لما توعدون»** که معشوق می‌گوید: حجاب بین معشوق و عاشق می‌شود و عاشق را جرأت نمی‌دهد که بآن آستان وارد شود. پس حجاب عاشق در خشوع و خشیه، و حجاب معشوق در هیبت و سطوت، مانع می‌شود تا عاشق بیچاره در آن جا راهی یابد. ایاز هم همین جواب را می‌دهد.

متن از فصل ۶۰ سوانح

«ایاز جواب داد که آنوقت مرا ذلّت بندگی بود ترا سلطنت و عزّت خداوندی. طلایه عشق برآمد و بند بندگی برگرفت»

انبساط مالکی و مملوکی در برگرفتن آن بند محو افتاد. پس نقطه عاشقی و معشوقی در دایره حقیقی افتاد.

شرح:

سپاه پیش قراول عشق رسید و ترا مغلوب کرد و بند بندگی از من و تو بود برداشته شد و مالکی تو بمن رسید و صفت مملوکی من به تو. پس اکنون حقیقت عاشقی و معشوقی ثابت شد که معشوق در حکم نقطه مرکز دایره عشق است و عاشق شعاع او و یا اینکه مالک بودن و مملوک بودن که دو نقطه بود بشکل دایره‌ای شد که یکی بدور دیگری می‌چرخد و یا وصال که آخرین نقطه عشق است این است.

درباره همین مطلب عین القضاه در لوایح می‌نویسد: یکی از ملوک ترک ذکر جمال صاحب جمالی شنیده بود و دل در کار اوکرده در حربی که او را با آن قوم بود آن صاحب جمال را اسیرکرد، چون نظر بر جمال کمال او گماشت بیخود شد.

چون بهوش آمد در خروش آمد باز باحضار او امرکرد. از خود بیشعور شد و با او در حضور. آن کرّت دل سوخت، اکنون در جان گرفت و برافروخت. تا نمی‌دانست که اوکیست و نمی‌شناخت که قوت وصول عشق از چیست با او انبساطی داشت و بدید او در خود نشاطی داشت چون بدانست نتوانست چون برسید در وجود نرسید، چون قصد بساطت قربت کردی از سرادق عزّ او خطاب رسید بعداً بعدا هیهات ترا ازکجا یارای آن که بخود قدم در بساط قربت نهی، بهش باش تو امیر بودی و او اسیر اکنون تو اسیری و او امیر. اسیر را با امیر چکار. این واقعه بعینه واقعهٔ یوسف و زلیخاست، روزی آن پادشاه در پرتو نور او حاضر شد... گفت مرا با تو انبساطی بود... زلیخا گفت: تو پنداشتی صبرکردی... در عالم عشق کار خلاف مراد بود «۱۰».

متن فصل ۶۰ سوانح:

«عاشقی همه اسیری است و معشوقی همه امیری میان امیر واسیرگستاخی چون تواند بود؟ پندار مملکت ترا فرا بیمار اسیری نمی‌دهد از این خلل‌ها بسیار می‌بود اگر انبساط اسیر خواهدکه کند خود امیری او حجاب او آیدکه از ذلت خود یارگی ندارد که گرد عزت اوگردد بگستاخی. و اگر امیر خواهد که انبساط کند، امیری او هم حجاب بود که عزّت او با ذلت اسیری مجانس نیست اگر قدرت ضِعفِ امارت‌گردد و از صفات عزت خود آن اسیر راصفات دهد و از خزاین دولت خود او را دولت دهد. پس به جام بی‌انجام او را مست کند و آن سررشته تمیز از دست‌کسب و اختیار او فرا ستاند تا سلطنت عشق کار خودکردن‌گیرد عاشق در میانه بنده عاجز و اسیر است، و عشق سلطان است و توانگر.»

شرح: پس عاشقی همه‌اش اسیر معشوق شدن است و معشوق بودن فرمانروائی وجود عاشق را بدست داشتن، چگونه می‌تواند بین امیر و اسیرگستاخی و جسارت باشد، اندیشه و خیال مملکت داری تو مانع از آن است که غم اسیر ترا بخود مشغول دارد و اینگونه موارد در این رابطه بسیار است اگر اسیر بخواهد شادمانه و راحت و آسوده و بی‌رو در بایستی و بی‌پرده با امیر سخن بگوید اسیر بودن اوکه خود فاصله است حجاب و مانع راه می‌شود که خواری و ذلتی که دارد جرأت آن ندارد که گستاخانه با امیر سخن گوید و می‌گوید: **«ما للتراب و رب الارباب»** «۱۱» «چه نسبت خاک را با داور پاک» بعلت آنکه خود گفته‌ای: **«قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»** یعنی: بگو بار خدایا تویی که فرمانفرمایی هر آن‌کس را که خواهی فرمانروایی بخشی و از هرکه خواهی فرمانروایی را باز ستانی و هرکه را خواهی عزت بخشی و هرکه را خواهی خوارگردانی همه خوبیها به دست توست و تو بر هر چیز توانایی. سوره آل عمران آیه ۲۶» و اگر امیر هم بخواهد با اسیر از در ملایمت در آمده و باو پردازد امیر بودن اوکه لازمه‌اش: **«الحنّان المنّان والقهار والجبار»** است مانع می‌شود، که عزت او با ذلت «طبق آیه فوق» همجنس نیست ذلّت نمی‌تواند در برابر عزّت تاب اورد. پس اگر امیر بخواهد از قدرت خود به اسیر عنایت کند و صفات عزّت خود را باو نشان دهد و باو از خزانه غیب خودش بخت و اقبال و ثروت و مکنت بخشدکافیست با شراب مست کننده عشق خودکه ابدی است او را مست گرداند و در حال جذب و سکر قرار دهد و سررشته و تشخیص از دست او خارج کند تا او رااختیاری نبود، «جبر پس از اختیارکه تسلیم مشیت باشد» و او در اوج سلطمنت و عزت کوس: **«لمن الملك اليوم؟ الملك لله الواحد القهار»** زده عاشق را در حیطه تصرف و سلطنت وجودی خود، در آورد تا آنجا که حتی قدرت زاری و تضرّع را از اوگرفته و مدهوش و بیهوش و بیخبرش سازد. زیرا عاشق بنده‌ایست عاجز و اسیر و عشق سلطان توانگر. عین القضا می‌گوید: «ص ۱۱۸ لوایح»

سلطان عشق بند بندگی از ما برگرفت و حقیقت وجودت دل از مالکی و ملکی برگرفت و تو بیخبری اگر اسیر خواهدکه با امیر انبساط کند ذلّت اسیری حجاب او آید و اگر امیر خواهدکه با اسیر انبساط کند عزت امیری حجاب او آید زیرا که انبساط مسدودست و دست آن نقطه که بر رخسار بندگی ما بود محو شد و بر رخسار ملکی تو پدید امد. عجب امیر نبوده است که اسیرگرفت چون در نگریست اسیر امیر «۱۲» گرفته بود. حاصل، عشق سلطان است و توانگرست و به هیچکس نیاز ندارد و در ملک شریک وانباز ندارد عاشق خود اسیر است اگر چه امیرست و در سعیرست اگر چه صاحب تاج و سرپرست، عاشق را خود نیازمندی ظاهر است اما معشوق را عاشق بباید تا هدف تیر بلای او شود و جانش فدای ولای او شود، اگر عاشق نباشد اوکرشمه و ناز با که کند؟ و داد جمال با کمال ازکه ستاند؟

عزّالدّین کاشانی می‌گوید:

گفت محمود روزی از سر درد — با ایاز آن بحسن و خوبی فرد
کای برخسار تو روانم شاد — نفسی بی‌توام مراد مباد
دلم از عشق هر چه ریشترست — از تو بیگانگیم بیشترست
از چه برخاست انبساط قدیم — وز تو بنشست در دلم تعظیم
روز از روز از تو دورترم — دمبدم از تو نا صبورترم
پیش ازین قرب و آشنائی بود — بی‌حجابی و روشنائی بود
تا محبّی کنون و محبوبیست — بعد و بیگانگی و محجوبیست
سبب بعد فرط عشق چراست — با من این حال را بیان کن راست
از سر خاطر چو آتش و آب — داد محمود را ایاز جواب
گفت اول ز سست پیوندی — بندگی بود با خداوندی
تو خداوند بوده من بنده — کو سرافراز و من سرافکنده
عشق چون در دل تو تخم بکاشت — بند آن بندگی زمن برداشت
باز گسترد از احتشام سماط — در نور دید انبساط بساط
برگرفت از سر کرم بندم — بنده بودم کنون خداوندم
همه احوال ما محول کرد — همه اوصاف ما مبدل کرد
بند من برگرفت و بر تو نهاد — تو کنون بنده‌ای و من آزاد
تو اسیری مرا و منت امیر — قرب چون یابد از امیر اسیر
مگر از مملکت کرا پندار — زین اسیری نمی‌دهد تیمار
بی‌شکی چون مجانست نبود — در مراتب موانست نبود
مگر از قدرت امارت امیر — صفت عز خود دهد به اسیر
کند از جام حیرتش سرمست — بستاندش اختیار از دست
بسترد تخته تعرف او — بگسلد رشته تصرف او
علم چون پایمال حیرت شد — هستی غیر پست غیرت شد
قرب و بعد از میانه برخیزد — هر دو با یکدیگر در آمیزد

تعلیقات فصل ۶۰

۱ـ لوایح ص ۱۱۵.
۲ـ مثنوی کنوزالاسرار.
۳ـ لمعات ص ۳۱ و ۳۲.
۴ـ لوایح ص ۱۱۵.
۵ـ مثنوی معنوی دفتر سوم و دفترهای دیگر.
۶ـ اخذ از مثنوی معنوی.
۷ـ مجموعه آثار شیخ احمد غزالی ص ۳۳۹.
۸ـ مناجات منسوب به علی علیه‌السلام در مفاتیح الجنان.
۹ـ قسمتی از دعای کمیل در مفاتیح الجنان.
۱۰ـ لوایح ص ۱۱۶.
۱۱ـ درکشف الاسرار ج ۳ ص ۷۲۶ و ۷۳۲- این حدیث را از قول فرشتگان به حضرت موسیٰ علیه‌السلام درکوه طور نقل کرده و در تمهیدات ص ۲۷۶ و تذکره الاولیاء ص ۷۹۱ و مجالس سعدی و مصباح الهدایه ص ۲۱۰ وکلمات مکنونه فیض ص ۷ آمده است.
۱۲ـ لوایح ص ۱۱۸.
۱۳ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۳۲.

فصل ۶۱

«اگر چه عاشق با عشق آشناست با معشوق هیچ آشنائی ندارد.

بیت

گر زلف تو سلسله است دیوانه منم — ور عشق تو آتش است پروانه منم
پیمان ترا بشرط پیمانه منم — با عشق تو خویش و از تو بیگانه منم

عاشق مسکین، درویش غایت است، چنانکه گفت:

در کوی خرابات یکی درویشم — زان خم زکات می‌بیاور پیشم
هر چند غریب و عاشق و دلریشم — چون می بخورم ز عالمی نندیشم

متن:
«اگر چه عاشق با عشق آشناست با معشوق هیچ آشنائی ندارد».

شرح: اگر چه عاشق عشق را می‌شناسد و دراعماق وجود خویش درک میکند ولی درباره معشوق شناختی ندارد زیرا او در سرادقات جلال آرمیده «عنقا شکارکس نشود دام بازگیرد» «در دایره ذات کس را مجال عبور نیست».

متن: «۲»

بیت

گر زلف تو سلسله است دیوانه منم — ور عشق تو آتش است پروانه منم
پیمان ترا بشرط پیمانه منم — با عشق تو خویش و از تو بیگانه منم

توضیح: این رباعی را صاحب طرائق الحقایق «۱» و ریاض العارفین «۲» به شیخ احمد نسبت داده‌اند «۳».

شرح: و اما منظور شیخ اینست که: زلف تو یعنی غیبت هویّت توکه هیچکس را بدان راه نیست «۴». و یا تعیّنات وجودی که هر زمان بنوعی و وصفی در می‌آید «۵». اگر زنجیری باشدکه دیوانه‌ای را در بند توگرفتار کند من همان دیوانه‌ام و مغلوب عشق توام و عقل مصلحت اندیش را رها کرده ملامت خلق را پسندیده‌ام و تو خود کارت زنجیرکردن دیوانه عشق است که از حدود فرمانت تجاوز نکند.

یک عالم و عاقل به جهان نیست که او را — دیوانه آن زلف چو زنجیر نکردی

و اگر عشق تو چون آتش سوزنده است، من هم پروانه هستم که یک لحظه سوختن در آتش عشق را که عین وصال است با دو عالم عوض نمی‌کنم. زیرا همهٔ امیدم مانند پروانه بهمان لحظه بسته است. آن عهد و پیمانی که در روز الست در ذره جانم بسته‌ای و با بیعت آنرا مستحکم نموده‌ای، همان لطیفه و جوهرهٔ عشق که در پیمانه قلبم ریختی که با یاد آن مشاهده انوار غیبی می‌کنم «۶». و هم اکنون با در دست داشتن پیمانه قلب که جایگاه آن جوهره عشق است، با عشق تو پیوند دارم و نزدیکم ولی ذات ترا نمیشناسم و تنها صفات عشق را که در جان من ظهور دارد می‌شناسم.

متن:

«عاشق مسکین، درویش غایت است، چنانکه گفت:

در کوی خرابات یکی درویشم — زان خم زکات می‌بیاور پیشم

هر چند غریب و عاشق و دلریشم — چون می بخورم ز عالمی نندیشم

شرح:

«خرابات» اشارت بوحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن مقام فنای افعال است و صفات «خرابات» اشارت بود باینکه سالک عاشق لاابالی است که از قید دوئیت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ صفتی را بخود ودیگران منسوب ندارد...

خراباتی شدن از خود رهائی است — خودی مفرست گر خود پارسائی است

خراباتی خراب اندر خراب است — که در صحرای او عالم سرابست «۷»

«خم» اشاره به مراد قلب عاشق شیداست. و خمخانه عالم تجلّیات ظاهر است.

شرح: پس شیخ می‌گوید: درین نیازمندی «۸» از خود رها شده و از قید من و ما گسسته‌ام، پس بیا و از آن عالم تجلّیات عشق، می عشق راکه حالت جذبه و شیفتگی تجلّیات ربانی است برایم پیش آور. که هر چند از وطن اصلی و وصال دور افتاده‌ام و عاشق و سوخته دل و پریشانم ولی اگر آن تجلّیات حاصل شود و جذبه عشق پیش آید از جهانی اندیشه نمی‌کنم وبه هستی نیندیشم، زیرا در آن حالت من توام، و تو من، و عالم جزوی از من نه مرا غم جهانست که من نیستم و نه آنرا بر من تصرّفی است که همه توئی.

تعلیقات فصل ۶۱

۱ـ طرائق الحقایق ج ۲ ص ۵۷۴.

۲ـ مجموعه آثار ص ۳۴۰.

۳ـ شرح گلشن راز ص ۵۸۲.

۴ـ شرح گلشن راز ص ۲۶۲.

۵ـ ریاض العارفین ص ۵۹.

۶ـ لمعات اصطلاحات- زلف.

۷ـ مأخوذ ازکشاف ص ۵۵۴، پیمانه.

۸ـ فرهنگ لغات عرفانی. خم.

فصل ۶۲

تا جلالت بی تمییزی سکر بود بر او هیچ عتاب نبود، اگر وقتی هشیار شود و علم و تمییز و ادب باز پای در میان نهدگوید:

گر در مستی حمایلت بگسستم   صدگوی ز زر باز خرم بفرستم

عجباکار تو!

بر شاخ طرب هزار دستان توایم   دل بسته بدان نغمه و دستان توایم
از دست مده که زیر دستان توایم   بگذر ز گناه ما که مستان توایم

متن: «۱»:
تا جلالت بی تمییزی سکر بود بر او هیچ عتاب نبود، اگر وقتی هشیار شود و علم و تمییز و ادب باز پای در میان نهدگوید:
شرح: وقتی عاشق در مقام هستی و در حال جذب و محو است هیچ عتابی بر او نیست زیرا در شرع مست رانه اقرار و نه حدّ است هرگاه بهوش آمد، بعقل از او اقرارگیرند و حدّ زنند. پس عاشق هم در حال جذب و مستی و بی‌تمییزی تا بمرحله جلالت نه مواخذه‌ای دارد و نه حدّی ولی اگر وقتی فرا رسیدکه هشیار شد و آگاهی بخود یافت علم و تمییز وادب پای در میان نهاد و تشخیص پیداکرد زبان به پوزش گشاید وگوید:

بیت

متن:

گر در مستی حمایلت بگسستم   صدگوی ز زر باز خرم بفرستم

توضیح: این بیت درکشف الاسرار «ج ۱ ص ۷۷۵» هم آمده است.
شرح:
اگر در حالت مستی و سکر از غایت غلبات شوق وارد حریم کبریای تو شدم و از ادب بیرون رفته رندانه وارد شده و مستانه نوشیدم و بند و حمایل شمشیر جلالت راگسسته خود را بتو نزدیک کردم و آنچه لازمه شریعت و حدود آن بود رعایت نکردم. اکنون که در حال صحو هستم حاضرم صد دگمه زرین با صدگوی طلا برای بازی چوگان تو در عرصه‌گیر و دار ستیزت برایت فرستم و حتی برای جبران حاضرم هستیم را قربان‌کنم و عاجزانه از درگاهت طلب عفوکرده و صفت جلالت را پاس نگهداشته و استغاثه یا مهیمن و یا جبّار را غذای جان سازم... عجباکار تو! ای محبوب قهارکارت همه شگفتی است و من در این میان وامانده قهر و لطف تو

متن:

بیت

بر شاخ طرب هزار دستان توایم	**دل بسته بدان نغمه و دستان توایم**
از دست مده که زیر دستان توایم	**بگذر ز گناه ما که مستان توایم**

توضیح: این رباعی در ج ۱ کشف الاسرار «ص ۵۹۲» آمده و نیز در نامه‌های عین القضاه «ج ۳ ص ۲۲۶» مصراع اول آن آمده است.

شرح:

آنگاه که چهره نمائی و از غلبات عشق بوجد آئیم چون بلبل عاشق هزارها نغمه عشق سر می‌کنیم، و در آن حالت نغمات دلکش و موزون «ارجعی» و نوای «آمنوا» و... را با جان و دل شنیده بدان لبیک می‌گوئیم و با جان سماع عشق می‌کنیم و آنچنان غرقه‌ایم که حریم نگه نمی‌داریم. و تو ای مولای من ما را از خود مران که زیر دست تو هستیم و ازگناه ما بگذر که تو خود ما را مست حسن عشق نموده‌ای و اکنون مست و بی‌خبر، غرق دریای شراب جمالیم و بیهوش پرتو حسن.

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار در این باره می‌گوید:

هر چه مستان کنند معذورند	زانکه ایشان معاف و منفورند
چون در افعالشان حسابی نیست	هیچ بر جرمشان عتابی نیست
از پی سکرشان چو صحو بود	هر چه کردند جمله محو بود
هر چه در حال سکر کسر کنند	باز در حال صحو جبر کنند

فصل ۶۳

اسم معشوق در عشق عاریت است و اسم عاشق در عشق حقیقت است. اشتقاق معشوق از عشق مجاز و تهمت است، اشتقاق بحقیقت عاشق راست، که او محل ولایت عشق است و مرکب اوست. اما معشوق را از عشق هیچ اشتقاق بتحقیق نیست

شرح:
اسم عشق در معشوق بر سبیل عاریه آمده نه حقیقت زیرا عاشق وجودی است که در روز الست عشق در وی جای گرفته پس اشتقاق او از عشق مطلق، حقیقی است. اما در معشوق نیاز عشق نمی‌باشد زیرا در آنصورت او هم عاشق بود نه معشوق. پس اگر چه در تعریف معشوق از عشق مشتق می‌شود لیکن در حقیقت این خود تهمت و افترائیست که بر معشوق بندیم و معشوق را از عشق مشتق دانیم وگوئیم حقیقت نیاز عشق در او جای دارد چون عاشق. پس چگونه معشوق در آینهٔ عشق جلوه می‌کند اگر عشقی ندارد. شیخ در فصل ۷۱ می گوید: «معشوق خزانهٔ عشق است و جمال ذخیرهٔ اوست» پس در تعیّن حسن و جمال مطلق، معشوق، و در درک حسن، عاشق مفهوم پیدا می‌کن.
عراقی در لمعات «لمعه اول» می گوید: «اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و عشق در مقرّ عزّ خود از تعیّن منزّه است و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدّس، بل بهر اظهارکمال از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد، حسن خود را بر نظر خود جلوه داد. از روی ناظر و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا شد، نعمت طالبی و مطلوبی ظاهرگشت، ظاهر را به باطن نمود، آوازه عاشقی برآمد، باطن را به ظاهر بياراست، نام معشوق آشکارا شد.

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود — چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت — مطلوب را که دیده طلبکار آمده؟

عشق از روی معشوقی آینه عاشقی آمد تا در وی مطالعه خودکند، و از روی عاشقی آینه معشوقی تا در او اسماء صفات خود بیند. هر چند در دیده شهود یک مشهود پیش نیاید اما چون یکی بدو آینه نماید هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید «یا آنکه در حقیقت جز یکی نبود».

فصل ۶۴

«معشوق را از عشق نه سود است و زیان، اگر وقتی طلایه عشق بر او تاختنی کند و او را نیز در دایره عشق آورد آنوقت او را نیز حسابی بود از روی عاشقی نه از روی معشوقی.»

شرح: و هر چند عشق بکمال تر باشد بیگانگی بیشتر است از راه آنکه در ابتدای قدم عشق صورت معشوق بکسوت حسن، خلیفهٔ نمایش عشقست، و صورت عاشق دریافت نمایش جنبش عشق... چون عین عشق در ظهور آید صورت عرض معشوق است، و صورت جنبش عاشقی، پس حاجب نیفتدکه عین عشق در جنبش آید، خود عرض و یافت آن کفایت است خود را «نسخه نور عثمانیه»

پس معشوق از عشق نه سودی می‌برد و نه زیانی زیرا او صمد است و اگرگاه خودش بخواهد عرضی را ارائه دهد آن وقت او خود عاشق است که عشق را منظور ساخته و لیکن او عاشق عشق می‌شود نه معشوق عشق، چنانکه در فصل ۴۰ نیز ذکر شد. عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار این مطلب را چنین بیان داشته:

هیچ معشوق را به معشوقی — نیست از وصف عشق مرزوقی
گر بتابد بر او طلایه عشق — تا در آرد ورا به سایه عشق
باشد آنگاه عاشقیش نصیب — نه به معشوقیش زعشق حسیب

عین القضاه در لوایح می‌گوید: در عشق و غلبات آن عاشق با شرف و قدرتر است که معشوق، زیرا که اسم معشوق در عشق عاریت است و اسم عاشق، حقیقی است و به حقیقت، معشوق را نه سود است و نه زیان، و اگر او را وقتی بعاشق میلی پدید آید و آن میل مفرط شود و نشانه کارگردد در آن از مرتبه معشوقی بدرجه عاشقی آید، و آنهم از وی ساقط شود و آنچه پس از وجود خلائق اسم محیی او پدید آمد «یحبهم» برای اینست تا تبدّل و تغیّر. در اوصاف و ذات قدم گفته نشود و توهّم آن نبود که از مرتبه معشوق بدرجه عاشقی آید و این سرّی بزرگ است.

فصل ۶۵

«۱» عشق بتحقیق آن بود که صورت معشوق پیکر جان عاشق آید، اکنون جان عاشق از آن صورت دائماً قوّت می‌خورد، و برای آن بود که اگر معشوق به هزار فرسنگ دور بود، عاشق او را حاضر داند و اقرب من کلّ قریب شمارد. اما قوّت آگاهی از آنچه نقد خویشتن است جز از سایه جمال روی معشوق نتواند خورد

شعر

«الا فاسقنی خمراً و قل لی هی الخمر».

«۲» «وصال قوّت آگاهی خوردن است از نقد جان خود نه یافتن»

«۳» اما حقیقت وصال اتّحاد است، و این نقطه از دیده علم متواریست چون عشق بکمال رسد قوّت هم از خود خورد، از بیرون کاری ندارد.

شرح متن: «۱»

در حقیقت عشق آنست که عاشق، صورت معشوق را پیکر جان خود تصوّرکند و جان و دل خود چنان در او غرق کند که جز صورت معشوق در خود چیز دیگری احساس نکند، و از آن صورت معشوق که دائم قوّت می‌خورد. و البته این بهره یابی از صورت معشوق که بصورت یک لطیفه روحانی، حقیقت وجود داد شده وقتی است که در حال سکر و استغراق باشد. حال اگر معشوق از نظر ظاهر هزار فرسنگ هم دور باشد چون بمنزله جان عاشق است همواره وی در حضور است «و از غیر او در غیب» و ا را نزدیکتر از هر نزدیکی شمرد، و ازاینرو در دعا هم آمده که: **«یا اقرب من کل قریب»** که آن هم اشاره بهمین حال دارد چه خدای تعالی فرمود: **«نحن اقرب الیکم من حبل الورید».**

چه معنی **«هو معکم اینما کنتم»** غیر از این نیست، و مفهوم: **«و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الدّاع اذا دعان»** همین قرب و حضور دائم است، و اگر عاشق از استغراق و محو بحال صحو و تمییز آید جز از جمال معشوق نمی‌تواند قوت خورد و حالت او منطبق با این شعر ابونواس شاعر متوفای ۱۹۸ هجری است که می‌گفت:

«الا فاسقنی خمراً و قل لی هی الخمر»«۱»

یعنی بمن شراب ده و بگوکه آن شراب است، تا هم لذّت چشیدن و هم لذّت شنیدن یابم، در مرحله صحو چنین است که عاشق هم مست می عشق گردیده و از آن قوّت خورده و هم از دیدن و شنیدن جمال محبوب احساس لذّت می‌کند.

عین القضاه همین مطلب را اینگونه آورده است: «در عشق جمله حواس عاشق بایدکه بمعشوق متعلّق بود و هیچ حسّی از حواسّ او در هیچ حال از او خای نبود چنانکه آن شاعر دقیق النظر «ابونواس» گفته است در دوستی خمر:

الا فاسقنی خمراً و قل لی هی الخمر   و لا تسقنی سراً اذا امکن الجهر

یعنی بمن ده جام شراب، تا چشم آنرا بیند و دست، او را بستاند وکام، آنرا بچشد و بینی، رایحه آن بیابد. یک حسّ معطّل می‌ماند از او، و آن سمع است. پس تو نام او بگوی تا سمع هم از او آنچه نصیب محبهت است بیابد، سر را مشاهدت، روح را وصلت، تن را لذّت و چشم را رؤیت است بایدکه سمع را هم نصیبی باشد و آن شنیدن اسم و صفت وی است...» «۲»

متن: «۲» از فصل ۶۵

«وصال قوّت آگاهی خوردن است از نقد جان خود نه یافتن».

شرح: پس وصال معشوق در این است که در حالت آگاهی و صحو، شهود حاصل شود و در حال سکر و استغراق بود که صورت معشوق پیکر جان او آید و از آن قوّت خورد. اما در حالت تمییز، قوت از جمال معشوق تواند خورد. به قیمت جان در باختن نه یافتن. چنانچه در بیت: **«الا فاسقنی خمراً...»** گوید صفت «خمر» بی‌تمییز است لذا مرا از قول خود قوّتی بخش... و اگر خمر ذاتست و سکر صفات، ادراک را استغراق در ذات اولیتر از استغراق در صفات «۳». ناگوری هم در شرح این قسمت می‌گوید: «وصال تو بذات مطلق نیست که متصف به صفات مطلق شوی، قوت آگهی خوری از جان خود نه از مطلق که او در همه جهان متمکن است و از جمله حظوظ بیرون است «۴».

متن:

«۳» اما حقیقت وصال اتّحاد است، و این نقطه از دیده علم متواریست چون عشق بکمال رسد قوّت هم از خود خورد، از بیرون کاری ندارد».

شرح:

و اما حقیقت وصال اتّحاد عاشق با معشوق در عشق مطلق است و علم این مطلب رانمی‌بیند، چون عشق بکمال برسد دیگر احتیاج بخارج خود ندارد و از درون خود بمشاهده جمال محبوب مشغول می‌شو و به بیرون کاری ندارد. چنانکه مولوی هم اشاره‌ای دارد به کسی که در بهاران در درون خود مشغول مراقبه بوده.

عین القضاه در توضیح این مطلب در لوایح می‌گوید: «۵»: «اگر صورت معشوق در نفس منطبع شود عاشق قوّت از او سازد ونظر همّت پیوسته از او برندارد و او را هرگز بدو نگذارد و آنچه ابرام مزاحمت و مبالغه معشوق از عاشق پدید می‌آید موجب همین است. ای درویش اینجا سرّی عزیزتر است. عشق اتّحاد خواهد اگر میسر شود او قوّت از خود سازد یعنی عاشق آتش است چون در جان عاشق مسکن گیرد عاشق را بقوت خود آتش کند و چون از عاشق هیچ نماند آتش عاشق خود را خوردن گیرد تا هیچ نماند»

تعلیقات فصل ۶۵

۱ـ دیوان ابی نواس ص ۲۸ باهتمام احمد عبدالمجید غزالی. بیروت ۱۳۷۲.
۲ـ لوایح ص ۱۲۵.
۳ـ شرح نور عثمانیه ص ۵۲.
۴ـ شرح ناگوری نسخه مجاهد ص ۲۹ و ۳۰.
۵ـ لوایح ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

فصل ۶۶

فی همه العشق

عشق را همّتی است که او را معشوق متعالی صفت خواهد. پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوقی نپسندد اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «و ان علیك لعنتی» گفت: «فبعزتك» یعنی من خود از تو این تعزّز دوست دارم که ترا هیچکس در وانبود و در خورد نبود که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی در عزّت.

شرح:
عشق در عاشق همّتی بلند دارد «او همواره آن خواهد که معشوق متعالی صفت باشد با کسی نپردازد و با هیچکس نسازد «۱»» پس نمی‌خواهد بهر معشوقی واصل گردد «سر به محبوبی فرو نیارد که مقید بود به قید شکل و مثال، جمله صور از شهود از محو شود و محبوب را بی‌واسطه صور بیند «۲» و بهمین دلیل بود که ابلیس که در برابر خدای منزّه و تبارک و تقدس سر به سجده نهاده بود، نخواست در برابر آدم که در مرتبه پائین‌تر بود سر تسلیم و انقیاد خم کند و او را به معشوقی گزیند و وقتی خدا باو گفت: **«وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»** سوره ص آیه ۷۸» یعنی: بر تو لعنت است تا روز جزا. **«قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»** یعنی: ابلیس گفت بار پروردگارا بمن تا روز رستاخیز «یا بعث درونی بقاء بعد از فنا» مهلت بده تا آن وقت معلوم فرا رسد و سپس گفت: قسم به عزّت و جلالت هر آینه همه را گمراه می‌کنم مگر بندگان خالص کرده شده». در واقع ابلیس می‌گوید: من تو از این عزّت وجلال را دوست دارم «و سوگند بآن بهمین معنی است» که درگاه تو بروی هیچ کس باز نیست وکسی شایسته و در خور تو نیست و بعبارت دیگر هیچکس ترا دروا «یعنی ضروری- حاجت» نبود «و ترا ضرورت و حاجتی نبود» در خور نبود وکسی خور و شایسته و لایق و سزاوار تو نیست. یا اینکه هیچکس نه بالضروره و بالحق می‌تواند مورد عبارت قرارگیرد و نه کسی لایق آنست «چون حق اول بعلّت ثبات و دوام و ارجحیّت و قدمت و وجوب می‌تواند و باید موضوع پرستش باشد» که اگر چیزی لایق آن بود که با تو برابر باشد آنگاه عزّت توکامل نبود و **«لوکان الهه الا اللّه لفسدتا، لیس کمثله شیئ»** اشارت بآن مطلب دارد. و نیز آیات تنزیه و تقدیس و تسبیح «۳». درباره ابلیس و علّت امتناع وی و علت لعنت بر وی در جلد اول «در اعتراضات بر شیخ احمد غزالی» مطلب بیشتری ذکر شده است. بدانجا مراجعه شود.

در اینجا نظر عین القضاه را درباره مطلب فوق می‌آوریم که می‌گوید: «عشق را همّتی عالیست زیرا که متعالی صفت خواهد این قاعده درست است اما در مشاهده بر خلاف این قاعده می‌باشد، عشق پادشاه بسی مشاهده

شده است، بدانکه چون عشق یکی را صیدکرد و در قیدکرد اگر چه شاه است بصورت، بنده شود بمعنی و چون یکی را بر بند عزّ معشوقی بر آورد اگر چه بنده بود بصورت، شاه بود بمعنی.

تدعیٰ غلامی ظاهراً و اکون فی سری غلامک

علوّ همّت آنست از معشوق که وصل او ممکن الوجود بود بطبع محبّ کند آنچه در عالم صورت است از عشوه هواست که خود را عشق نام کرده است و از دون همتی آنرا عشق انگاشته است و از اینجا بود که چون خطاب **«و ان علیك لعنتی»** بدان گردنکش رسید سر برآورد و گفت «فبعزّتکْ» یعنی من ترا برای تعزز تو دوست دارم و یقین دانم که هیچکس در خور تو نیست و چگونه آن معشوق را در عشق کسی در خور بود که حسن او را کمال و نهایت نبود «۴».

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می‌گوید:

عشق را همّتی است بس عالی | از دئانت مجرد و خالی
همه پیوند با کسی دارد | که بپیوند سر فرو نارد
هر که آسان سوی کمند آید | نه بمعشوقیش پسند آید
هر کجا عزت و تجبّر بیش | هر کجا نخوت و تکبر بیش
عشق خواهد که با وی آمیزد | دست در دامن وی آویزد
زین سبب چون کشید بر شیطان | رقم لعنت ابد یزدان
خورد حالی بعزتش سوگند | پایه وصل او چو دید بلند
من همی خواهم ای بعزت فرد | که نباشد ترا کسی در خورد

تعلیقات فصل ۶۶

۱ـ مثنوی کنوزالاسرار ص ۲۹.

۲ـ شرح ناگوری بر سوانح ص ۲۹ و ۳۰.

۳ـ مراجعه شود به ماده قدس و سبح در معجم المفهرس قرآن کریم.

۴ـ لوایح ص ۱۲۸.

فصل ۶۷

«۱» طمع، همه تهمت است و تهمت همه علّت و علّت، همه ذلّت و ذلّت، همه خجلت و خجلت، همه ضدّ یقین و معرفت و عین نکرت.
«۲» طمع دو روی دارد یک رویش سپید است و یک روی سیاه آن روی که در کرم دارد سپید است و آن روی که در استحقاق دارد یا تهمت استحقاق، سیاه است.

متن«۱»
«۱» طمع، همه تهمت است و تهمت همه علّت و علّت، همه ذلّت و ذلّت، همه خجلت و خجلت، همه ضدّ یقین و معرفت و عین نکرت.
شرح:
طمع داشتن بوصال همه‌اش تهمت و وهم و بدگمانی است، و وهم پندار و بدگمانی همه‌اش عیب و نقص است، و نقص همه‌اش ذلّت و خواری است و خواری سراسر خجالت بردن و شرمگین بودن است، شرمندگی با یقین داشتن و معرفت متضاد است و عین نادانی و ناشناختی می‌باشد. پس طمع داشتن بوصال معشوق نشانه نادانی می‌باشد. چنانکه عین القضاه هم در این معنی در لوایح ص ۱۲۹ می‌گویدک «کمال عاشقی در عشق آن بود که هستی خود از راه عشق بردارد و می‌گوید:»

لطفی بکن از راه وجودم بردار   تا زحمت تو ز راه من کم گردد»

متن:
«۲» طمع دو روی دارد یک رویش سپید است و یک روی سیاه آن روی که در کرم دارد سپید است و آن روی که در استحقاق دارد یا تهمت استحقاق، سیاه است.
طمع چون سکه‌ای دو رو می‌باشد یک طرف آن که متوجّه کرم و عنایت خاصّه اوست سفید است و امید بخش. ولی طرف دیگر که عاشق از خودش انتظار دارد وبه سعی خود امیدوار و به طاعت خود دلخوش وگمان دارد که استحقاق وصال معشوق را دارد روی سیاه سکه می‌باشد که قابل اعتنا نیست. عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار در این باره می‌گوید:

طمع وصل او علی الاطلاق   روی بر تابدش ز استحقاق
چون خود از خود نظر بیندازد   گرمش قبله طمع سازد
طمعش در کرم چو بندد امید   گردد او را رخ سیاه سفید
عاشق اینجا برد امید از عدل   کیسه‌ای دوزد از طمع بر فضل
گویدم فضل او کند تقریب   گر نیابم ز عدل او ترحیب

خواجه عبدالله انصاری در همین باره می گوید: الهی چون در تو نگرم از جمله تاجدارانم و تاج بر سر و چون در خود نگرم از جمله خاکسارانم و خاک بر سر... و همه دعاها و نیایش‌ها همان طمع به کرم اوست. در قرآن کریم درباره کرم خداوند آیات چند آمده از جمله این آیات است

۱ـ «وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» نمل آیه ۴۰ یعنی: و هرکه کافر شود «مسأله‌ای نیست» که خدا بی‌نیاز و کریم است.

۲ـ «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا» الاحزاب آیه ۴۴» یعنی: تحیّتشان روزی که ملاقات می‌کنندش سلام است و خدا برای ایشان پاداش خوب فراهم کرده است «زیرا کریم است».

فصل ۶۸

راه عاشقی همه اوئی است، معشوقی همه توئی بود. زیراکه تو نمی‌شاید که خود را باشی‌که شایدکه معشوق را باشی، عاشقی می‌باید تا هیچ خود را نباشی و به حکم خود نباشی.

بیت

تا تو در بند هوائی از زر و زن چاره نیست — عاشقی شو تا هم از زر فارع آئی هم ز زن
با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست — یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

بیت

قدری نبود ملوك را بر در ما — جز عاشق مسکین نبود در خور ما
تا با سری ای خواجه نداری سرما — کین بر سر بی‌سر آن بود افسر ما

متن:

«راه عاشقی همه اوئی است، معشوقی همه توئی بود. زیراکه تو نمی‌شاید که خود را باشی‌که شایدکه معشوق را باشی، عاشقی می‌باید تا هیچ خود را نباشی و به حکم خود نباشی.»

شرح:

راه عاشقی اینست‌که عاشق همه وجودش او بوده در تسلیم و رضای مطلق بسر برد.

عاشقان کشتگان معشوقند — بر نیاید ز کشتگان آواز

ولی معشوقی همه‌اش وجود داشتن و تشخّص است و لذا عاشق در برابر معشوق استقلالی ندارد بلکه نزل عشق را در نهاد خویش از او می بیند و همه شر و شرّ عشق و عبادت و پرستش را جز به عنایت او نمی‌داند. پس باید خودت نباشی‌که شایسته معشوق باشی. بر این معنی مولوی در دفتر اول مثنوی داستان مردی را می‌گویدکه بدرخانه معشوق آمد و چون در زد معشوق پرسیدکیست؟ گفت: من...، معشوق راهش نداد وگفت تا خودت هستی ترا راهی نیست.

آن یکی آمد در یاری بزد — گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من، گفتش برو هنگام نیست — بر چنین خوانی مقم خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق — که پزد؟ که وارهاند از نفاق
چون توئی تو هنوز از تو نرفت — سوختن باید ترا در نار تفت
رفت آن مسکین و سالی در سفر — در فراق یار سوزید از شرر
پخته‌گشت آن سوخته پس بازگشت — باز گرد خانه انباز گشت
حلقه زد بر در بصد ترس و ادب — تا بنجهد بی‌ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش‌که بر درکیست آن — گفت بر درهم توئی ای دلستان
گفت اکنون چون منی، ای من درآ — نیست گنجائی و من در یک سرا

چون یکی باشد همه بود دوئی — هم منی برخیزد آنجا هم توئی
گفت یارش اندر آ ای جمله من — من مخالف چون گل وخارو چمن

متن:

بیت

تا تو در بند هوائی از زر و زن چاره نیست — عاشقی شو تا هم از زر فارغ آئی هم ز زن
با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست — یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

توضیح: بیت دوم درکشف الاسرار «ج ۱ ص ۳۵۲ و ج ۵ ص ۱۳۸» آمده و در حاشیه آن «ج ۸ ص ۳۶۱» بنام سنائی ذکر شده است.

شرح:

تا آنجا که در بند هوی و هوس می‌باشی و میل بخود داری ناگزیر زحمت مال و زن و بچه رابابد تحمّل کنی. پس بیا و عاشق بشو تا از زحمت مال و زن آسوده گردی. با دو تا قبله نمی‌توانی به مقصدکعبه توحید رهسپار شوی، یا باید رضای دوست را بخواهی یا اینکه بدنبال میل و خواسته‌های خود باشی.

درباره اینکه نمی‌تواند عاشق هم دل بخود داشته و هم به معشوق، در قرآن کریم می‌فرماید: **«مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»** احزاب آیه ۴» یعنی: خدای تعالی برای یک مرد دو دل در نهانگاه وجودش ننهاده است... و از اینرو این دوگانگی رابه شرک خفی تعبیر می‌کنند و عین القضاه می گوید:

تا جان دارم غم تو در جان دارم — و اندوه تو از دو دیده پنهان دارم
غمهای تو چون گران ندارد باری — بر دوش دل خویش کشم تاجان دارم

«لوایح ص ۱۳۰»

متن:

بیت

قدری نبود ملوك را بر در ما — جز عاشق مسکین نبود در خور ما
تا با سری ای خواجه نداری سرما — کین بر سر بی‌سر آن بود افسر ما

شرح:

معشوق می‌گوید: در برابر ما پادشاهان را ارزشی نبود زیرا مابه ملک و لشگر نیازی نداریم و غنی بالذات هستیم و بجز نسبت به عاشق بیچاره که لذّت حسن ما آنانرا به نیازمندی و دریوزگی بدرگاه ما کشانده توجه و التفاتی نداریم وکسی جز آنان را لایق درگاه خویش نمی‌شناسیم. پس ای خواجه وای انسانی که با هویت و شخصیّت خویش با سرمایه‌های عبادت و طاعت بسوی ما می‌آئی و احساس سر بودن و سروری می‌نمائی تا تو چنین هستی نمی‌توانی مناسب ما بوده در خور ما گردی زیرا تاج شاهی را بر سر بی‌سران می‌گذاریم که سر در راه رضای ما داده وکشته شمشیر عشقند.

اگرت سلطنت فقر ببخشد ای دل — کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی

فصل ۶۹

«۱» جفای معشوق دواست: یکی در پای بالای عشق و یکی در پای نشیب عشق. و عشق را پای بالائی و پای نشیبی هست. تا عشق در زیادت بود پای بالای او بود که بر عاشق دشوار بود جفای معشوق یار معشوق بود در محکمی بند. همچنین غیرت از ورق جفا بود و یار معشوق بود تا زیادت می‌شود.
«۲» پای نشیب عشق آن بود که راه زیادت برسد و عشق روی در نقصان نهد. اینجا جفا و غیرت یار عاشق آید تا بندش برخیزد و منازل در خلع عشق می‌برد و این‌کار بجائی رسد که اگر جفائی یا غیرتی عظیم بدو رسد راهی‌که مثلاً بسالی خواستی رفت در خلع عشق بروزی یا شبی لابل بساعتی برود زیرا که بارگاه جفا لابدی معشوق است چون چشم بر رخنه افتاد لابدی رسید و امکان خلاص پیداگشت.

متن:
«۱» جفای معشوق دواست: یکی در پای بالای عشق و یکی در پای نشیب عشق. و عشق را پای بالائی و پای نشیبی هست. تا عشق در زیادت بود پای بالای او بود که بر عاشق دشوار بود جفای معشوق یار معشوق بود در محکمی بند. همچنین غیرت از ورق جفا بود و یار معشوق بود تا زیادت می‌شود.
شرح:
معشوق دوگونه بر عاشق جفا روا می‌دارد یعنی به دو طریق دل را از مشاهده جمال و معارف می‌پوشاند. یکی آنگاه‌ که عشق در سیر صعودی خود بسوی معشوق در حرکت است و هر لحظه بر شدت آن افزوده می‌شود. دیگری در حالت نشیب و نزول عشق. پس عشق را سیر صعودی و نزولی است. وقتی عشق در سیر صعودی و افزونی است معشوق خود را بیاراید و ناز وکرشمه افزاید و این زیاده آاستن در ناز وکرشمه آوردن، جفای بر عاشق وکشتن او باشدکه ظهور ولایت ظاهر و باطن اوست. و معشوق آن جفا و ناز راکه بر عاشق افزاید در واقع فیضی باشد از جانب معشوق و اسباب جذب عاشق بود به سوی معشوق. و هر چند در جلوات حسن و ناز بیفزاید عاشق را برباید و بسوی خود جذب‌کند تا آنجاکه عاشق از وجود خود محو شود و بذات معشوق قیام نماید. در این حالت عشق پرشور است و پر وجد است، همراه ناله‌ها و سوختن‌هاست و سماع جان دارد زیرا همه آن جفاها کشش است و موجب تذلّل و عجز و انکسارکه همه سرمایه‌های عاشقند ولی این سرمایه‌های عاشق درکشش معشوق بکار می‌افتد.

تا که از جانب معشوق نباشدکششی کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

عین القضاه در لوایح «ص ۱۳۰» در این باره شرح جالبی آورده و می‌گوید: «جفای معشوق عاشق بجان‌کشد و روا بود که بحدّی برسدکه عاشق بقوّت خود آن بار نتواندکشید از حول و قوّت معشوق استمدادکند در تحمآل بار بلا. پس باین نسبت در این مقام حامل بار بلا خود هم معشوق بود و «حملناهم» سرّ این معنی است ای درویش جفاء معشوق در هر لباس‌که باشد ناز وکرشمه و دلال و بر شکستن و تاب زلف و اشارت ابرو و غمزه غمزه و بدندان گرفتن از جفاهای معشوق لب و هر یک در سوزش عشق اثری دارد و بجان مشتاق المی

می‌رساند و غیرت از آن جفاهاست زیرا که بیقین داندکه ولایت ظاهر و باطن او در قبضه اقتدار اوست بر او غیرت بردن از وفا بود تا از جفا این معانی رسد بذوق عاشقان را معلومست.

«۲» پای نشیب عشق آن بود که راه زیادت برسد و عشق روی در نقصان نهد. اینجا جفا و غیرت یار عاشق آید تا بندش برخیزد و منازل در خلع عشق می‌برد و این کار بجائی رسدکه اگر جفائی یا غیرتی عظیم بدو رسد راهی که مثلاً بسالی خواستی رفت در خلع عشق بروزی یا شبی لابل بساعتی برود زیرا که بارگاه جفا لابدی معشوق است چون چشم بر رخنه افتاد لابدی رسید و امکان خلاص پیداگشت.

شرح: چون راه زیادت برسد یعنی چون وجودی وی تمام محو افتاد جفا و غیرت معشوق به‌کمک عاشق می‌آید تا بند او را از خود و خلق و حتی معشوق بگسلاند و در راه خلع عشق از صورت معشوق بریده در عین عشق محو شود و از عشق او را خبری نباشد و این کار بجائی می‌رسدکه از جفا یا قطع پیوند باتیغ غیرت بوسیله معشوق، او خوشحال می‌شود، زیرا راضی برضای اوست و آن راهی که باختیار خود باید یک ساله طی می‌کرد اکنون در یک روز یا یک شب طی می‌کند «این طفل یکشنبه ره صد ساله می‌رود». و این از آن رو است که معشوق ناگزیر است که از عاشق غیر را بگسلد و او را از آنها آزاد سازد تا لایق خویشتن سازدش و او را بقا بخشد، و لذا جفای او رحم و شفقت می‌باشد زیرا وقتی معشوق رخنه در آن بیند بناچار بیاریش می‌شتابد و او را نجات می‌دهد.

طفل می‌ترسد ز نیش احتجام مادر مشفق در آن غم شادکام

و از همین رو در داستان موسی و خضر آمده که خضرکشتی را سوراخ کرد تا بجای غصب سلطان موجب لطف سلطان شود و او رابر سر عنایت آورد. عین القضاه در همین باره در لوایح «ص ۱۳۰» می‌نویسد:

«کار بجائی رسدکه عاشق چنانکه می خواست از شراب وفا مست شود خواهدکه از شراب جفا هست شود چنانکه مبارز در صف هیجا «کارزار» جان برکف نهد و صمصام جان انجام از نیام انتقام بر آرد آسان ترکاری ویرا فداکردن جان بود و در پیش زخم داشتن ارکان بود. اما درستی جفا راه یکساله بروزی بل بساعتی بتواند رفت «از دردکم آگاه بود مردم مست» ابراهیم ادهم را پرسیدند قرب کی باشد؟ گفت: یک لمحه که بر نفس من جفا شد یعنی مرا از تن ستد. و مرا با خود داد».

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می گوید:

طور اقبال عشق تا باقیست عاشق اندر نیاز و مشتاقیست
هر جفائی که بیند از معشوق بند و پیوند را کند موثوق
پس جفا یار عشق و معشوقست تا بدان بند عشق موثوقست
چون بود طور عشق را ادبار عاشقانرا بعکس گردد کار
جور معشوق و ظلم و بیداری موجب رحمتست و آزادی
هر چه پابند عاشقان ز جفا در چنین طور رد راست دوا
یار عاشق جفا شود اکنون آرد از بند عاشقیش برون
عاشق از عشق منخلع گردد جور معشوق منقطع گردد
چون ورا این مقام شد حاصل بی‌غم عشق می‌برد منزل
تا طریقی که سالها ببرد عاشق آنرا به یک قدم سپرد

فصل ۷۰

غیرت چون بتابد او صمصامی بی‌مسامحت بود اما تا چه پی کند وکرا پی کند گاه بودکه صبر را پی کند و بر عاشق آید تا قهری بدو رسد سر در رسن کردن و خود را هلاک کردن از این ورق بود وگاه بودکه بر پیوند آید و ببّرد و عشق را پی کند تا عاشق فارغ شود وگاه بودکه بر معشوق آید و معشوق را پی کند زیرا که او از جناب عدل عشق است و عدل عشق کفایت و همسانی و همتائی نخواهد آمیزش و آویزش عشق خواهد تا به ستم هم در عشق عاشق و بس و این از عجایب است.

بیت

ای برده دلم به غمزه جان نیز ببر　　　چون شد دل و جان نام و نشان نیز ببر
گر هیچ اثر بماند از من به جهان　　　تقصیر روا مدار آن نیز ببر

شرح:
وقتی که شمشیر غیرت عشق «چنانکه در فصل‌های پیش گفته شد» به قهری در آیدکه در آن مسامحه نباشد، رگ و پی را قطع می‌کند، عشق عاشق را یا صبر و بردباری او را. گاه رشته صبر را می‌برد و عاشق رابقرار می‌کند تا آنجاکه عاشق می‌خواهد تا سر در ریسمان نهد تا معشوق ا راکشان شان به وادی عشق برد. **«واعتصموا بحبل الله»** اشارت بدین معنی است، زیرا عشق ریسمان محکمی است که معشوق برگردن عاشق افکنده و صبر از کفش ربوده، چنانکه سعدی می‌گوید:

با فراقت چند سازم تاب تنهائیم نیست　　　دستگاه صبر و پایاب شکیبائیم نیست

وحافظ گوید:

صبر است مرا چاره هجر تو و لیکن　　　چون صبر توان کرد که معذور نمانده است

گرت هواست که معشوق نگسلد پیوند　　　نگاهدار سر رشته تا نگهدارد

و عاشق می‌خواهد خود را با آن ریسمان هلاک کند. گاه شمشیر غیرت، عشق راکه ریسمان پیوند او با معشوق است قطع می کند تا عاشق چنان دیوانه شودکه نه از خودش خبری بماند و نه از عشق او. عز همه فارغ شود.

چنان بیرحم زد تیغ جدائی　　　که گوئی خود نبودست آشنائی

وگاهی شمشیر غیرت بر معشوق می‌آید تا صورت معشوق قطع شود و حقیقت او بماند و عاشق بدون صورت که فاصله او با معشوق است به خود عشق برسد ومعشوق در غیب پنهان شود. آری این جفاها لازمه عشق و از خصوصیات عدالتی است که در عشق مطلق است چه عشق مطلق می‌خواهد فقط مطلق باشد، نه عاشق مقید به عشق باشد و نه معشوق مقید بدان، بلکه کمال تنزیه و تقدیس و بودن در مقام غیبت مطلق چنین اقتضا دارد. البته عشق در ظهور و یقین از آن می‌افتدکه ذات عشق در اصل تعین ندارد ولی کسوت غیر در پوشیده است که در مقرّ خود وی را خفا و ظهور نیست و با غیر جز در خفا و ظهور قرار و پیوند نگیرد وصل و فصل و طبقه پیوند غیر است از جمله آن ضرورات غیر عشق است تا وسیله عین تعیّن شود «شرح نورعثمانیه ص ۵۵» آری

عشق مطلق است و او را شریک و همانندی نیست او بجز بذات خود به هیچ چیز وابسته نیست **«یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته»** پس این غیرت گر چه جفاست عین عدل عشق است.
متن:

بیت

ای برده دلم به غمزه جان نیز ببر   چون شد دل و جان نام و نشان نیز ببر
گر هیچ اثر بماند از من به جهان   تقصیر روا مدار آن نیز ببر

شرح: ایکه دلم رابا جذبات و فیوضات بطریق خوف و رجاء دائماً در تشویش نگه داشته‌ای و آنرا در اختیار قهر و لطف خویش قرار داده‌ای و بیدلم ساخته‌ای جانم را نیز بگیر و به فنا رسانم و نه تنها دل و جان بلکه نام و نشان یعنی خودیّت و تعیّنات وجودیم را محو ساز. و هرگونه اثری که از من در جهان است بدون کوتاهی آنرا نیز ببر و مرا محو اندر محو و فنا در فنا ساز... چنانکه حافظ می‌گوید:

روی بنما و وجود خودم از یاد ببر   خرمن سوختگان را همه گو بادببر
دولت پیر مغان بادکه باقی سهلست   دیگری گو برو و نام من از یاد ببر

عین القضاه مثل همیشه باز به شرح و بسط مسأله غیرت عشق پرداخته در لوایح «ص ۱۳۱» می‌گوید: «غیرت صمصام جان انجام است اول صبر را از راهبر دارد تا عاشق ناصبور شود و از ولایت خود دور شود چون ابر و باد در تک و پوی آید و چون مرگ و زرق در جست و جوی آید و می‌گوید:

نی مایه عشقت ای دل افروزکم است   وان دردکه دی بوی نه امروزکم است
در هجر تو با صبر دلم را صنما   نی ساز فزون شدست نی‌سوزکم است

آنچه عاشق خود را هلاک می‌کند از بی‌صبریست در مرتبه دوم صمصام غیرت بر پیوند عشق آید هر چیزی که عاشق را بر آن پیوندست همه از نظر او بردارد و بکلی روی دل او بمعشوق آرد تا ولایت دلش بکلی جز معشوق را مسلّم نشود و پیوند او با معشوق محکم شود.

چون در دو جهان مثال توکم دیدم   از هر دو جهان برای تو ببریدم
پیوند مرا ز حضرت خویش مبر   زیرا که ترا بر دو جهان بگزیدم

آنچه عاشق دل از جاه و مال و فرزند و پیوند برمی‌دارد بدین جهت است در مرتبه سیّم صمصام غیرت بر معشوق آید و او را از راه عشق بردارد این عدل عشق است که بجور ماننده است یعنی عاشق را با معشوق کفائی و همتائی و همسری نیست او را با عشق می‌باید ساخت و نقد وجود را در بحر بی‌ساحلی عشق انداخت و این رمزی عجیب است.

فصل ۷۱

قوّت عشق از درون زهره عاشق است و جز درکأس دل نخورد اولاً در موج درد عشق بر دل ریزد زهره پس بخورد چون تمام بخورد صبر پیدا شود اما تا تمام نخورد راه صبر بر عاشق در بسته است و این نیز از عجایب خواص عشق است.

شرح:
عشق وقتی بخواهد از عاشق بهره‌مند شود جگر عاشق را که درد و رنج و مشقت عاشق و زهره عاشق است بخون می‌کشد و می‌خورد ولی خوردن آن جز ازکاسه دل عاشق نیست «کاسه. کنایه از جام می وحدت است که سالک راسرمست کند وکأس کاسه پر از می وحدت می‌باشد» حافظ هم فرموده:

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها   که عشق آسان نموداول ولی افتاد مشکلها
ببوی نافه‌ای کاخر صبازان طره بگشاید   زتاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها

پس عشق جگر را خون و دل را مشتعل می‌سازد و عاشق درکاسه دل خود خون جگر را که واسطه پیوند او با عشق است مهیا می‌کند، تا قوّت عشق باشد. نخست و در آغاز جرعه‌ای در نهاد عاشق ریزد و در او درد پیوستن به خمخانه عشق و وصول به معدن حسن ایجادکند و چون بیقرا و دردمندش کرد جگر او را هم خونین کند و غذای خود سازد

عشق از اول سرکش و خونی بود   تا گریزد هر که بیرونی بود

و چون عشق عاشق به تمام وکمال جگر عاشق را خورد و محوکرد، عاشق در محل صبر و شکیبائی قرارگیرد و در محل فنا مقام کند ولی هنوز بین فنا و بقا است و بیقرار، که هر لحظه فناء و هر لحظه بقاء می‌باشد. و تا فنای کلی حاصل نشود صبر و بردباری کامل ایجاد نمی‌شود و این از شگفتی‌های عشق است که باید همه چیز عاشق را در خود محوکندکه فقط او و ماند و بس زیرا تنها او حیّ قیوم و حق مطلق است.

عین القضاه در لوایح «ص ۱۳۲» همین مطلب را بدینگونه بیان نموده: «قوّت عشق از عاشق دل و جان اوست در مرتبه اول و در مرتبه دیوم کفر و ایمان اوست و در مرتبه سیم زمان و مکان اوست. و در مرتبه چهارم حدوث و امکان اوست چن عشق از خوردن این قوّتها بپردازد عاشق صبور شود و غیور شود و در حضور شود و در پرتو آن نور شود پس خود نور شود.»

و اما درباره صبر و اقسام آن در مصباح الهدایه «ص ۳۷۹ - ۳۸۳» چنین آمده:

«اقسام صبر نفس و قلب و روح»

و صبر سه نوع است، صبر نفس و صبر قلب و صبر روح. اما صبر نفس دوگونه است یکی صبر از مراد دوم صبر بر مکروه. و صبر از مراد هم دوگونه است فرض و نفل «مستحبّ». فرض، صبر است از محرمات شرعی که

نفس بدان تشوّقی دارد. و نفل صبر از مکاره چون شبهات و زیادات قولی و فعلی، چه، ترک آن از قبیل آن از قبیل مستحسنات است. اما صبرش بر مکروه هم دوگونه است. فرض و نفل. فرض صبر است بر اداء فرائض عبادات از صلوه و زکوه و صوم و حج. و نفل انواع بسیار است مانند صبر بر نوافل. و اما صبر قلب هم دوگونه است صبر بر مکروه و صبر از مراد اما صبر بر مکروه یا بر دوام تصفیه نیّت بود و اخلاص آن از شائبه نفس و آنرا صبر لِلّه خوانند. یا بر دوام مراقبت و ذکر اللّه تعالی و آنرا صبر علی اللّه خوانند.
و اما صبر روح هم دوگونه یکی صبر بر مکروه و آن صبر است بر اطراق بصیرت از تحدیق نظر در مشاهده جمال ازلی و انطواء روح در مطاوی حیا، رعایت ادب حضرت شهود را».
خلاصه بقول مولانا:

صد هزاران کیمیا حق آفرید   کیمیائی همچو صبر آدم ندید

فصل ۷۲

هر چه در تلوین عشق از عاشق بشود در تمکین عشق بدل آن بیاید از معشوق... و لیکن نه هرکس بدین مقام رسد، که این بس عالی مقامی است در عشق وکمال تمکین آن بود که از هستی او چیزی نمانده باشد.

بیت

لعلی که زکان عقل و جان یافته‌ام — با کس ننمایم که نهان یافته‌ام
تا ظن نبری که رایگان یافته‌ام — من جان و جهان داده پس آن یافته‌ام

و وصال و فراق او را یکی بود و از علل و عوارض برخاسته بود. اینجا بود که او اهلیّت خلعت عشق یابد و این حقایق که بر بدل از معشوق به عاشق می‌رسد خلعت عشق بود.

بیت

در دل طمع وصل بلا را سپر است — جان در دم زهجر او بر خطر است
بیرون ز وصال و هجرکاری دگر است — همت چو بلند شد همه دردسر است

متن:

هر چه در تلوین عشق از عاشق بشود در تمکین عشق بدل آن بیاید از معشوق... و لیکن نه هرکس بدین مقام رسد، که این بس عالی مقامی است در عشق وکمال تمکین آن بود که از هستی او چیزی نمانده باشد.

شرح:

درباره تلوین و تمکین قبلاً مطالبی عرضه شدکه صاحب تلوین در راه است و صفاتش در او باقی و صاحب تمکین در فناء صفت مستقر و بدوام کشف مشغول است در اینجا شیخ این دو مرحله را بدین صورت آورده می‌گوید:

هر چه از تلوین حالات حاصله از عشق از عاشق زایل شود چیزی دیگر از عشق جانشین آن شود که تمکین عاشق است وکمال تلوین آنست که از عاشق چیزی باقی نماند تا تمکین حاصل شود و اهمیت خلوت عشق یابد.

هر چه در حالت تلوین «فناء در بقا صفت» عشق از عاشق صادر شود چون تسلیم و رضا و طلب معشوق، وقتی که عاشق بمقام فناء صفت رسید همه آنها را در معشوق دیده و منتسب بدو می‌داند ولی همه کس باین مقام نمی‌رسدکه این مقام در عشق خیلی بالاست وکمال تمکین هم اینست که نه تنها فناء صفات وی را حاصل شده بلکه از هستی او هیچ نمانده و باو بقاء یافته و فناء در فناء برایش حاصل شده باشد «مراجعه شود به شرح فصل ۸ سوانح»

متن:

بیت

«لعلی که زکان عقل و جان یافته‌ام   با کس ننمایم که نهان یافته‌ام
تا ظن نبری که رایگان یافته‌ام   من جان وجهان داده پس آن یافته‌ام»

شرح: آن معرفتی را که بر اثر شهود عقلی و روحی پیدا کرده‌ام من به کس نشان نمی‌دهم زیرا فناء در خویشم و از من نام و نشانی نیست، و مپنداری که من این شهود را بآسانی و مجانی بدت آورده‌ام. من نخست نفی تعلّقات از جهان و ما سوی اللّه نمودم و سپس نفی وجود خود نمودم تا پس از آن در فنا باین بقاء در شهود و استقرار در آن نائل شدم.

متن:

«وصال و فراق او را یکی بود و از علل و عوارض برخاسته بود. اینجا بود که او اهلیّت خلعت عشق یابد و این حقایق که بر بدل از معشوق به عاشق می‌رسد خلعت عشق بود».

شرح:

آنکه بدین مقام رسد وصال و فراق چنانکه قبلاً شرح دادیم برای او یکی است. او از این امورکه در واقع نقص و عیب است و مربوط به حالت تلوین است گذشته و وارد مرحله تمکین شده و شایستگی آنرا یافته که خلعت عشق را بپوشد و در آن بقا یابد و خود همان شود و در واقع همان حالت تمکین او خلعت عشق است برای اوکه همیشگی است. عین القضاه در ص ۱۳۲ لوایح می‌نویسد: «در عشق عاشق را تلوین بوده و تمکین بود، تلوین بابقاء صفت بود و تمکین در فناء صفت بود. صاحب تلوین بخود قائم بود و صاحب تمکین بمعشوق قائم بود. صاحب تلوین طالب و صاحب تمکین واصل بود. مهترکلیم صاحب تلوین بود اضافت فعل او بدو کردند: **«و لما جاء موسی لمیقاتنا»**، مهتر حبیب صاحب تمکین بود اضافت فعل او بخود کردند: **«و ما رمیت اذرمیتَ و لکن اللّه رمی».** اما عاشق را هر چه در تلوین عشق بباد شود در تمکین عشق بدو باز رسد و این مقای عالی است و درجه متعالی زیرا که درتمکین عشق عاشق بدرجهٔ رسدکه وصل و فراق و هستی و نیستی بنزد همت او یکسان بود و ادراک این سرّ نه آسان بود. ای برادر معشوق را بخود نه صال است و نه فراق، چون عاشق در رغلبه حال از ولایت خود بیرون افتد و از اوصاف خود فانی شود، هر آینه بدو بقا یابد و از او لقا یابد چون از او لقا یافت و بقا بدو یافت چون در خود نگرد مقصود ببیند بعد از آن او را از خود در خود نه فراق بود و نه وصال»

متن:

بیت

در دل طمع وصل بلا را سپر است   جان در دم زهجر او بر خطر است
بیرون ز وصال و هجرکاری دگر است   همت چو بلند شد همه دردسر است

شرح: یعنی دل آنچنان به وصال طمع دارد که چون سپری جلوی بلاها استاده و جان دائماً از هجران می‌ترسد و زهر دوری می‌نوشد اما یرون از وصل و هجر هم مقامی است که آنانی بدان می‌رسندکه همت والا داشته باشند. در شرح نور عثمانیه مطالب این فصل بدینصورت آمده: «آنچه نسبت با معشوق دارد همچون بلای بعد به بجهت قرب، و همچو محنت‌های هجر بسرور وصل، همچو قیام ذات خود وانکسار در آن، در انقلاب قیام پذیر شدن بذات معشوق و یافت عزّتها بعد المذله، و طرح یگانگی و حصول آشنائی، و این کار بجائی رسدکه حسن و لطافتهای ذات معشوق بخود کشیدن گیرد. چنانکه در غیبت همان لذّت و سرور یابدکه در حصول. و اگر از

این مرتبه درکمال زایدتر شود، کار بجائی رسدکه عشق صورت معشوق در ناظری عاشق چنان مصوّرکند و حسن وی ثبت کندکه عاشق را بخیال صورت معشوق سکوتی چنان حاصل شود که در خارج صورت معشوق نطلبد. و از قوت وصال معنوی وی را فراق و وصال هر دو یکی گردد، و از بیرون کار ویرا علّت‌ها نماند. و اگر مرتبت از این بلندترگردد و در مکمن عین عشق کار بجایب رسدکه از ترکیب بتجرید عین عشق، و از فنای ترکیب ببقای تجرید قائم شود و از جناب منسوب و لذّت جزوی بجناب اصل رسد، و قیام پذیر شود و این در مراتب منتهای تمکین عشق است و مراد از عین عشق وکسوت صورتهای عاشق و معشوق خود این اصل است، و رابط این حقیقت است تا جنبش‌های عین عشق ا اصل تمکین ممکن گردد و منتهای مقرّ اصل شود چنانکه در اصل افتاده بود و تلوین‌های خارج ازو نائل شود و بمقرّ قیام اصل قیام پذیر شود» عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می گوید:

روح نیستی ز سطوت اوست	ره نوشتن به سعی خطوط اوست
تا ز اوصاف خود جدا نشود	خدمت عشق را سزاست نشود
چون ز خود پاک منخلع گردد	صورت عشق منطبع گردد
روح در هر چه بنگرد زان پس	نقش معشوق و عشق بیند و بس
این قدمگه مقام تمکین است	غیر از این نقش‌های تلوین است

فصل ۷۳

معشوق خزانه عشق و جمال ذخیره اوست، تصرّف عشق در او نافذتر است بهمه حال. اما اهلیت خلعت عشق آن است که در فصل اول پیش از این بیان افتاد.

شرح:
شارح نور عثمانیه می‌گوید: عشق بواسطه معشوق با عاشق تاخت‌های گوناگون کند. گاه در عرض جمال نظرش برتابد و التفات نکند. وگاه از راه حسن ویرا لطافت‌ها بخشد و نظر عاشق را بلای حسن کند و بعوض کرشمه‌ها بخشد. وگاه دل عاشق را از بلاها و محنت‌ها ملا کند وگاه نفی کند و برباید و بامیدهائی ویرا مقید کند وگاه از نظر امیدهائی بحسن‌های معشوق وی را مستغرق گرداند و از ذات خودش باز رهاند و نصیب ترکیب و ظلمت اندوه ویرا از شعله‌های شوق جنس روشنی می‌فرستد تا عزم هلاکش نیفتد وگاه روح عاشق را تبعیت روح معشوق قرب حسن می‌دارد گاه ترکیب عاشق را بتذلّل‌ها و انکسارها کوفته و خسته و خراب می‌دارد وگاه ولش می‌دهد و بعاریت بر او می‌گذرد تا جمله کون در نظر عاشق به پشه‌ای نمی‌ارزد و بعد از آن به فنای کلّی ویرا مضمحل و محو می‌گرداند و بعد هذا الامر، اگر وی را از فناء، از بقای خودی بخشد و یا حیاتی نو دهد، وی داندکه ذات عشق مسخّر و مسکن ویست تا بواسطه معشوق، عاشق را از عین عشق خبر رسد»
پس مقصود اینست که: معشوق در حکم خزانه‌ای است که در آن ازگوهر تابناک جمال پر شده پس عشق در معشوق نفوذش بیشتر است و دایمی. و هرگاه حب رؤیت جمال خواهد، به هرکه شایستگی آنرا داشته باشد، چنانکه در فصل قبل گفته شد، خلعت عشق می‌بخشد.

فصل ۷۴

عشق عجب آینه ایست هم عاشق را و هم معشوق را، هم در خود دیدن و هم در معشوق دیدن و هم در اغیار دیدن و اگر غیرت عشق دست دهد تا واغیری ننگرد هرگز جمال معشوق بکمال جز در آینه عشق نتواند دید و همچنان کمال نیاز عاشق و جمله صفات نقصان وکمال از هر دوجانب.

شارح نسخه نور عثمانیه در شرح این فصل می‌نویسد: ذات عاشق از اصل عشق می‌شایدکه اگر یک نظر باصالت قیام بیش طلبد و اگر نظر وی بجز وی از اجزای مکنونات تعلّقی دون ذات معشوق سازد آن از نقصان رتبت عاشق است در نمایش آینه عشق، و ذلت معشوق می‌نیایدکه استغنای کلّی دارد و استظهار بکمال حسن خود، و هیچ احتیاج گردِ دامن تعزز وی نگردد، تا کمال صورت معشوقی نماست در آینه عشق صورت عاشقی در مراتب عین عشق وقتیِ کمال نمایدکه کلّ جهات تابش لقای معشوق ویرا فرو گرفته باشد. و صفات وی من کلّ حدود با احسن نمایش معشوقی شده باشد، و حقیقت عاشقی از ذات خود مبرا گشتن و باصل معشوقی قیام پذیر شدن و اگر بلای... از فراق روی نماید تدبیر دفع آن کردن ازکاهش مراتب می‌افتد و تا کار وصول پیش گرفتن و تمنای آن ساختن این همه در مراتب حصهای بدایت عشق می‌افتدکه کمال عاشقی همه تذلّل و احتیاج و تسلیم بی‌اختیاری بهر چه از طرف معشوق می‌رسدکه صورت عاشقی همه در ذوبان و همه سوختن است بی‌خویش. و صورت معشوقی همه کشیدن است بی‌کوشش که از صفای کمال عشق، صورت عاشقی را جز عشق هیچ نیاید و صولت معشوقی را هیچ در نبایدکه نیستی‌های راه با کشش آید و هستی‌های راه نمایش»

پس منظور شیخ این است که عاشق آینه شگفتی است که هم می‌تواند عاشق در آن آینه صورت معشوق را شهود کند و هم معشوق جمال خود را نگرد. و عاشق در آغاز در آینه عشق، عاشق و نقص او، و معشوق وکمال او، و هم تجلیات عشق را با هم می‌بیند و معلوم و علم و عالم را متّحد «تثلیب قبل از توحید». و چون عشق غیریّت را کنار زند و غیر و عاشق و صورت معشوق را که همه قیدندکنار زند، و در فناء صفت که عشق مطلق غیر مقید حاصل می‌شود، کمال جمال را جز در مطلقیّت نمی‌بیند، و می‌گوید: **«ما رأیت شیئاً قطاً الا اللّه»** و آنگاه همه چیز را بدو بیند زیرا او چشم وگوش و قلب او شده. لذا در این مرحله نفی مطلق آینه عشق مطلق گردیده که همه خیر مطلق است و چون در آن آینه می نگرد صفات عاشق را همه نقص و صفات معشوق را همه کمال می‌نگرد **«و له الاسماء الحسنی»** شهود اوست. عین القضاه بجا گفته: «بوالعجب آینه است آینه عشق در وی صورت عاشق و جمال معشوق نماید بی‌تعدّد و تکثّر». «لوایح ص ۱۳۳».

عراقی در لمعات «لمعه دوم» می نویسد:

سلطان عشق خواست خیمه بصحرا زند، در خزاین بگشایدگنج بر عالم پاشد.

چتر برداشت برکشید علم — تا بهم بر زند وجود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز — شر و شوری فکند در عالم

ور نه تا بود آرمیده بود و در خلوت خانه شهود آسوده آنجا که: **«کان اللّه ولم یکن معه شئ»**

آن دم که ز هر دوکون آثار نبود   بر لوح وجود نقش اغیار نبود
معشوقه و عشق و ما بهم می‌بودیم   در گوشه خلوتی که دیّار نبود

ناگاه عشق بیقرار و بهر اظهارکمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را بر عین عالم جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد   عالم اندر نقش هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری   حسن رویش بدید و شیدا شد
عاریت بستد از لبش شکری   ذوق آن بیافت گویا شد

مصراع: «هم نور تو بایدکه ترا بشناسد» فروغ آن جمال عین عاشق را نوری داد تا بدان نور آن جمال بدید، چه او را جز بدو نتوان دید: **«لا یحمل عطایا هم الا مطایاهم».**
عاشق چون لذّت شهود بیافت، ذوق وجود بچشید، زمزمه قول «کن» بشنید، رقص کنان بر در میخانه عشق دوید.

فصل ۷۵

«۱» عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست بهیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد. احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود تا او چه زند و چه نقش نهد، پس اگر خواهد آن نقش بر او پیدا می‌شود.

«۲» بلای عاشق در پندار اختیار است چون این معنی تمام بدانست و آن پندار نبود کار بر او آسانتر شود زیراکه نکوشد تاکاری به اختیارکند در چیزی‌که در او هیچ اختیار نیست.

بیت

آزاده بساط مهر تقدیر است	**در راه مراد خویش بی‌تدبیر است**
آن مهره توئی و نقش دورش تمثال	**کوخود همه دردیده خود تقصیر است**

شرح:

شارح «نور عثمانیه» در شرح آن می‌نویسد: عشق اصلی است که مقرّ وی در لا مکان بیرون از تعلّق و زمان. هیچ خلق را بدو راه نه. اگر یافت بود. مگر از جهت وی بود واگر تصرفّی رود از نفاذ حکم و تسلّط وی بود که وی استقلال ذاتی دارد. هرکه بوی رسد، اوست که رسید. نه آنکه بوی رسید. لاجرم حکم وی جمله جبر افتاده وکسب را بدو راه نه. اختیارها تدبیر مصالح ترکیب امد. وی اختیار مصلحت تجرید آمده و راه عشق بر تجرید قریب الاصل افتاد. و بر ترکیب بعد المسافه. عاشقان را بلا چندان بود که زمام اختیار بدست ایشان بود. چون اختیار عاشقان او منشأ بی‌اختیاری بود، تسخّر معشوق بلا اعزاز مر ایشانرا اضطراری بود. عشق مجرد را هیچ غیر در نوا نبود، در مقرّ خود از استقلال ذات خود بقیام اصل خود. و لیکن کاینات از دروای علاقه خود عشق حقیقی دروا بود. ولیکن چون بدو راه نبود. هر چه درکون از عشق ثبت شد آنرا عشق نام کردند. ولیکن عشق وصفی بود که نه در مقرّ خود بود و هر چه درکسوت دو تعین ثبت شد همچو عاشق و معشوق، آنرا عشق ممزوج نام‌کردند تا رابطه عشق اصلی گردد. و هر چه در منازل عشق وی بمقرّ اصل کشید، هم حکم اصل یافت در هر ملّت و مذهب که بود. بشرط آنکه در منازل وقوف نکرد و تلف علل و آسایش بیرونی نشد و باضمحلال تن در داد وقوع بذوبان غرق اصل گردانید. و نمودار حرج و فنای بودکز دلی عشق ناگریزان جمله خلایق است جبراً و قهراً. اگر وجودی را از پنهان کشش وکوشش در هم افتد، و خبیر و عارف این اصل شد، فهوالمراد، واصل اصل شد. و اگر نه چون کششهای اجزاکشیده شود، ولیکن از سقوط معرفت و انقطاع علاقه اصلی در مراتب تلف فرع شود و در استغنای کلّی عین عشق شود. ازین بسی یابی».

با توجه باصل و شرح فوق منظور شیخ احمد را چنین توان بیان کرد. عشق جبر است و اختیار در آن راه ندارد «بر خلاف معتزلی که می‌گفتندکسب بنده و فعل او دخالت دارد» و احکام آن همه جبر است و اختیاری در آن نمی‌باشد «ای دعا از تو اجابت هم زتو. «**تعز من تشاء و تذل من تشاء...**» و در این محدوده جبر هیچ پرنده بلند پروازی نمی‌تواند پروازکند تمام حالات وارده بر انسان چنانکه در فصل سوم گفت همه بنوعی از صفت قهاریت و چیرگی او بر هستی حاصل است که گاه مهر می‌نمایاند وگاه قهر: عاشق در حکم تخته نرد است که تاس جبر چه آید و چه کند و چه شماره‌ای نشان دهد... پس خواهی نخواهی آنچه حکمت او تقاضا کند عمل می‌کند... و همه گرفتاریهای عاشق از این است که خیال می‌کند اختیاری دارد ولی وقتی این معنی را کاملاً بداند که «**لا مؤثر فی الوجود الا الله**» «**و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی**» کار او آسانتر می‌شود «که ا ین هم علمی نیست بلکه شهودی است و پس از فناء حاصل می‌شود» و لذا دیگر نمی‌کوشدکه باختیار خود کاری کند در چیزی که اصلاً اختیاری ندارد و لذا از آغاز بر موج تسلیم می‌نشیند تا نسیم جذب او را بآنسوکه خواهد برد. عین القضاه در لوایح «ص ۱۳۵» در این باره می نویسد: «اختیار عاشق در عشق زقهر محبوبست که در جام مکر بر عاشق عرضه کند و چنان نماید بدوکه این بدو برای دفع عطش او می‌دهد تا او را از قلّت عقل و سوء بستاند و نوش کند عطش او زیادت شود و او نداندکه هرکه در غلبه عطش آب دریا خورد متعطّش است متروّی «**کذالك العشق للعاشق کشا رب ماء البحرکلما ازداد شرباً ازداد عطشا**» عجب یحیی معاذ رازی قدس الله روحه بسلطان اولیاء قدس الله روحه بنوشت: اینجا کسی است که یک قطره بحار عشق بمذاق او چکانیدند مست مست شد و جواب نوشت که اینجا کسی هست که جمله بحار محبّت نوش کرد و لب بر لب نهاد و خاموش کرد.

عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می گوید:

عشق چیزیست کاختیاری نیست — چاره‌اش غیر بردباری نیست
جان عاشق بساط مهره اوست — شهر بند مراد و شهره اوست
تا چه نقش است و مهره چون بارد — عاشق ار خواهد ار نه می‌سازد
رنج عاشق که آن شمارش نیست — جز زپندار اختیارش نیست

متن:

آزاده بساط مهر تقدیر است — در راه مراد خویش بی‌تدبیر است
آن مهره توئی و نقش دورش تمثال — کوخود همه دردیده خود تقصیر است

توضیح: شیخ این رباعی را غیر از اینجا در نامه‌ای که بشاگرد و مریدش عین القضاه نوشته در آخر نامه آورده است «مجموعه آثار ص ۴۷۴»

شرح:
این رباعی همان توضیح مفهوم جبر ست که قبل از آن آمده. وی در اینجا می‌گوید: تخته‌نرد که در برابرش هر تاسی که می‌نشیند از خود واکنش نشان نمی‌دهد و اعتراض نمی‌کند آزاده می‌باشد. ای عاشق تو آن مهره هستی و نقشی که دور آن است تصویر و پیکره خود تست و تو در خیال خود و با چشم اختیار است که خود را مقصر می پنداری. در حالیکه مهره همان است که هست... بقول خیّام

از روی حقیقی نه از روی مجاز   ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز

پس کمال در نفی اختیار است هر چه خواهدکند چنانکه جنید را گفتند: خواهی که حضرت آفریدگارا بینی. گفت نه. گفت چرا؟ گفت: بخواست ونیافت بدین نسبت همه آفت در اختیار من است و من از آفت اختیار پناه بدو سازم. چنانکه یکی را دیدندکه غرق می‌شدگفتند خواهی که برآئی و نجات یابی؟ گفت: نه. گفتند: خواهی که غرق شوی؟ گفت: نه گفتند پس چه خواهی؟ گفت: مراد من در مراد او نرسیده است آن خواهم که او خواهد. عشق چون بدین مرتبه رسیدکمال گیرد «لوایح ص ۱۳۷».

فصل ۷۶

گاه بود که بلا و جفای معشوق تخمی بود که از دست المعیّت وکفایت رعایت و عنایت عشق در زمین مراد عاشق افکنند تا از اوگل اعتذاری برآید و بود که فرا بندد و ثمره وصال گردد و اگر دولت بکمال تر بود آن وصال از یکی خالی نبود اگر برق و صاعقه بر نجهد و پرده بر راه او نیاید و راه بر دولت اونزنند و این برای آن بود تا بداندکه هرگز در راه عشق روی اعتماد نبود و برای این گفته‌اند:

بیت

گر غره بدان شدی که دادم بتو دل — صد قافله بیش برده‌اند، از منزل

بیت

دل گر چه ز وصل شادمان می‌بینم — هم پای فراق در میان می‌بینم

در هجر تو وصل تو نهان می‌دیدم — در وصل تو هجر تو عیان می‌بینم

شرح:

«شارح نور عثمانیه» در شرح این فصل می گوید: گاه بود که بلاء جفا که از معشوق صادر می‌شود تیغ تربیت عشق بود که از راه معشوق بر ذات عاشق آید تا ذات عاشق را از پیوند بیرونی منفرد گرداند و تعلّقاتش قطع ذات عاشق را بطرف معشوق مواجهه کلی گردد «۱». وگاه بود که لگدکوب استغناء بود تا عاشق ترک وجود خودگیرد و به فنا تن در دهد. وگاه بود که آتش عشق افروختن‌گیرد. جفا و بلا از جمال و حسن وجود معشوق بر عاشق تاختن آرد تا ذات عاشق راهیزم خورای انگیزش شعله‌های شوق گرداند و گاه بود که جفا پیش رو مهربان بود که معشوق از سر تعزّز و استغنای کمال جلال خود سوی مقبول وصلت عاشق در جنباند. این چنین نزول در مراتب از ذوره کمال جبروت معشوق بانحطاط ببساط مذلت عاشق آمدن از جفا ناگزیر بود.

و اما آمدیم با آن جفا که سلسله وفا در هم اندازد و تخم مراد از راه وصلت عنایت عین عشق در زمین احتیاج عاشق افکند تا از اوگلی برآیدکه به رنگ و بوی اتحاد بود و اگرکار از این فراتر رود شجره ثمره یگانگی در ظهور آید و اگر دولت بکمال تر بود آن ثمره یگانگی از بادهای عینی و صاعقه‌های قدری محفوظ ماند و از خلل عودش بتعیّنات متفرقه نیفتد و در یگانگی بکمال رسد این منتهای یگانگیست که عالم عشق وصفی ثبت شود و در نیابت پرتو عشق حقیقت احدیّت اصل. و اگر از این مراتب کار بعین اصل کشیده شود چنانکه گفت: «وصال از یکی خالی شود» یعنی هر وحدانیّت را استقلال حقیقت احدیت بس است فردانیّت بگذارد که تصرف ضمن دوگانگی پیراهن دامن عین حقیقت احدیّت گردد، زیرا که اظهار هر وحدانیّتی بر عین حقیقت احدیتست، هر دو وحدانیت که امکان دوگانگی دارد و یا از اتحاد امتزاج دوگانگی افتاده است و بترقی و رفعت بظهور وحدانیّت رسیده است همان غیرت حقیقت عین احدیّت او را ابتلای توقف در اینمرتبه در آینه اتّحاد خود تخویفی از آثار منزل اولش مطالعه گرداند و هر یگانگی که روی باحدیّت اصل آرد غرق اصل گردد

که احدیت را اصل راستی است که هر واحدکه بآستان اصالت احدیّت رسد از فنا آن واحد عددی از احد بلا عدد طرح و محو افتد واللّه اعلم».

در متن فوق شیخ جفا و بلا را ناشی از پندار اختیار عاشق ندانسته بلکه آنرا مربوط به عنایت عشق دانسته و آنرا بر دو قسم نموده. قسم اول از جهت آنکه معشوق با عاشق همراه است به جهت باری بحدکافی بهره رساندن باو در وجود عشق عاشق دانهٔ ابتلا می‌کارد تا ترک تعلّقات گفته و زبان به پوزش خواهی گشاید و گوید: **«رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»** اعراف آیه ۲۳» یعنی: پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما نبخشایی و به ما رحم نکنی مسلما از زیانکاران خواهیم بود» که همان عذر خواهی موجب وصال اوگردد.

قسم دوم بلا که مرتبه بالاتر است اینست که اگر عنایت بیشتر باشد می‌خواهد تا عاشق در عین وحدت و یگانگی بماند و به تعیّنات و قیدهای غیر باز نگردد و این تا جایی است که از برق توجه به عینیّات و دیده‌ها و صاعقه‌های اختیار محفوظ مانده باشد ولی اگر این مسائل پیش آمد از وحدت به کثرت و اختیار آمده وا اسفاگویان می‌فهمدکه هرگز در راه عشق روی اعتماد نیست و تقصیر اوست که: **«ما زاغ البصر و ما طغیٰ»** را رعایت نکرده، شاید هم این بلا از خود عشق بوده تا نشان دهدکه «هر چه سلطان عشق بپسندد، هنر است و صلاح مملکت خویش خسروان دانند»و همه اینها بهانه، وبرای این گفته‌اند:

متن:

بیت

گر غره بدان شدی که دادم بتو دل	**صد قافله بیش برده‌اند، از منزل**
دل گر چه ز وصل شادمان می‌بینم	**هم پای فراق در میان می‌بینم**
در هجر تو وصل تو نهان می‌دیدم	**در وصل تو هجر تو عیان می‌بینم**

شرح: اگر تو مغرور شدی که من به تو دل داده‌ام فریب خورده‌ای و خودت را گول زده‌ای، بدانکه صدها قافله پیش از تو همین گول را خورده‌اند و به وصال من مغرور شده‌اند... و اگر چه دلم از وصل شادمانه است و خرسند و احساس وجد می‌کند و بدان امید بسته «رجا» ولی از آنجهت که می‌بینم سرانجام وصال، فراق است «و وصال جذب جلوه جمال است ولی فراق ناشی از عزّ و جلال و این دو باهمند» در رنج و خوفم «خوف». و چون به هجر می‌نگرم می‌إینم در نهان آن وصال نهفته است «رجا». ولی باز می‌نگرم که وصل در درونش هجرت و دوری است «خوف». و این دور و تسلسل همچنان ادامه دارد و ما در حیرت اندرحیرت.

بقول عین القضاه

حیرت اندر حیرت است و بستگی در بستگی	گه یقین گردد گمان و گه گمان گردد یقین

پس اگر معشوق تخم عنایت بر زمین مراد عاشق افکند تا گل امیدی برآید روا بود که از رایحه آن مشام او بر آساید. اما بر آن دل نهادن نشاید، زیرا که او را کبریا و تعزّز وصف لازمه ذات داشتنست بدین تن در ندهد.

گر او بخودم بقا دهد خوش باشد	در بی خودیم بقا دهد خوش باشد
من خود کشم انتظار لطفش لیکن	گر حضرت او رضا دهد خوش باشد

فصل ۷۷

فی الخاتمه الکتاب

عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیّت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است پس چون به صدف علم را راه نیست گوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود؟ اما بر سبیل اجابت التماس این دوست عزیز «اکرمه اللّه تعالی» این فصول بیات اثبات افتاد اگر چه که «کلا منا اشاره» از پیش بر پشت جزو اثبات کرده‌ایم تا اگر کسی فهم نکند معذور بود که دست عبارت بر دامن معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است.

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان — لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می‌زند — عشق از پندار خالی و زچنین و از چنان

شرح: عقل بشری از درک چیستی و چگونگی روح عاجز است و همین است که وقتی از رسول خدا درباره روح پرسیدند آیه آمد: **«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا»** «الاسراء آیه ۸۷» یعنی: از تو درباره روح می‌پرسند بگو روح از «عالم»امر پروردگار است «نزول امر در خلق» و جز عدّه اندکی آنرا نمی‌دانند و بدان علم ندارد... و روح «همانطور که در فصل ۵۰ سوانح ذکر شد» در حکم صدفی است که گوهر عشق درون آنست و بخاطر همن گوهر هم آن صدف ساخته شده است.

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود — طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

وقتی علم به صدف روح راهی ندارد چگونه آن گوهر عشق را که در میان صدف قرار دارد می‌تواند بفهمد.

به کنه ذاتش خرد برد پی — اگر رسد خس به قعر دریا

اما آنچه در اینجا نوشتیم در این فصل‌ها بجهت خواهش آن دوست عزیز بود که خدا او را گرامی دارد «یعنی: صاین الدین که در مقدمه نامش ذکر شد»

اگر چه کلام ما اشاره است چنانکه از پیش اثبات کرده‌ایم «در فصل ۱» و اگرکسی نفهمد معذور است زیرا دست عبارت بدامن آن نرسد «مقدمه سوانح» زیرا معانی عشق بسیار پوشیده و مبهم است.

متن:

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان — لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می‌زند — عشق از پندار خالی و زچنین و از چنان

توضیح: درباره این رباعی در فصل سوم توضیح دادیم. عزّالدّین کاشانی در مثنوی کنوزالاسرار می گوید:

یا رب این قوم کاهل تمکین‌اند	زبده کون واصل تکوین اند
همه را ز آفتاب عزّت خویش	جلوه کن بر فکن نقاب از پیش
بهر جمعی روندگان طریق	مانده در بحر وجد و شوق غریق
همه در وادی طلب عطشان	شده جویای چشمه حیوان
طالبانی که صاحب روش‌اند	همه در کوشش از پی کشش‌اند
دایم از حرف مکر و استدراج	غرق دریای آتشین امواج
همه را شربت قبول چشان	بکمند محبت بکشان
وارهان از مقام هستی شان	مگسلان جام ذوق و مستی‌شان
منتشر نظم را عدالتعیین	با همین جمع حرز کن امین

«البته طبق نسخه‌ای که صاحب کنوز الاسرار در دست داشته گویا فصل ۷۲ که مربوط به تلوین و تمکین است خاتمه کتاب بوده است».

ما در اینجا سخن را کوتاه می‌کنیم و با شیخ مجدالدین ابوالفتوح احمد غزالی بدرود می‌گوئیم و برای حسن ختام کلام به شعر شیخ و سپس به نثر شاگردانش عین القضاة تمثل می‌جوئیم.

عشق پوشیده است هرگزکس ندیدستش عیان	لافهای بیهده تا کی زنند این عاشقان
هر کس از پندار خود در عشق لافی می‌زند	عشق از پندار خالی و زچنین و از چنان

آن را که عشق آمدست زیبا آمد، دارنده دیگر است و خواننده دیگر و داننده دیگر، ما را جز قلم و زبان ندادند....

فقیر: حشمت اللّه ریاضی